ALASDAIR MACINTYRE

TRATAT DE MORALĂ

După virtute



HUMANITAS

TRATAT DE MORALĂ
După virtute

Această carte este editată cu sprijinul
Fundației Soros pentru o Societate Deschisă

Această traducere a fost făcută sub auspiciile
Programului de Traduceri al Institutului pentru Științe Umaniste, Viena,
și finanțată de **Fondul pentru Proiectele de Carte în Europa Centrală și de Est (Fundația Culturală Europeană)**, Amsterdam, și **Fundația Ford**, New York.

ALASDAIR MACINTYRE este profesor la Departamentul de filozofie de la Duke University (SUA). Născut în 1929 la Glasgow (Scoția), a emigrat în Statele Unite în 1969 și a predat la Boston University, Vanderbilt University și Notre Dame University. Considerat una dintre cele mai originale voci ale filozofiei anglo-saxone contemporane, lucrările lui au devenit clasice și în teoria politică. Dintre titlurile publicate cităm: *Marxism: An Interpretation* (1953) – revăzută și retipărită ca *Marxism and Christianity* (1968); *The Unconscious: A Conceptual Analysis* (1958); *Difficulties in Christian Belief* (1959); *A Short History of Ethics* (1967); *Marcuse* (1970); *Against the Self-Images of the Age: Essays on Ideology and Philosophy* (1971); *After Virtue: A Study in Moral Theory* (1981); *Whose Justice? Which Rationality* (1988); *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition* (1990).

Alasdair MacIntyre

TRATAT DE MORALĂ

După virtute

Traducere din engleză de
CATRINEL PLEȘU

Cuvînt înainte de
AURELIAN CRĂIUȚU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ALASDAIR MACINTYRE
AFTER VIRTUE
A STUDY IN MORAL THEORY
ed. a II-a, 1985
Publicată inițial de Notre Dame University Press,
PO Box L, Notre Dame, Indiana 46556, USA.

Publicată cu acordul Scott Meredith Literary Agency,
L.P., 845 Third Avenue, New York, NY 10022.

ISBN 973-28-0790-3

ALASDAIR MACINTYRE SAU NOUL CATEHISM TOMIST

A foolish consistency
is the hobgoblin of little minds.
EMERSON

1. Pot fi americanii filozofi?

Călătorul european care străbate străzile zbuciumate ale Manhattanului sau rătăcește prin întinsele suburbii americane este adesea urmărit de o întrebare insidioasă: (mai) pot fi oare americanii filozofi? Într-o lume care este parcă mai mult ca oriunde opera omului în căutare de tot mai mult confort, un univers al concurenței dominat de valori mercantile, ce loc ar mai putea avea filozofia, îndoiala, căutarea de sine și sens?

La aceste întrebări, Tocqueville a dat încă în urmă cu un secol și jumătate un clasic și nuanțat răspuns. În volumul al doilea (capitolul zece, prima parte) al *Democrației în America*, el nota cu acuitatea sa caracteristică o trăsătură fundamentală a societăților democratice. Democrația înseamnă mișcare neîncetată, incertitudine instituționalizată; etosul vieții contemplative — după unii, singurul prielnic filozofiei — îi este în mare parte străin. Nimic nu e în principiu mai departe de spiritul unei societăți democratice, în viziunea lui Tocqueville, decît meditația sau reflecția teoretică, departe de zgomotul și furia lumii. Rațiunea pare a fi simplă: cei care trăiesc sub zodia democrației moderne se află într-o permanentă agitație și mișcare, mînați de nevoia de a descoperi mereu ceva nou care să le îmbunătățească viața. Inspirați de mitul progresului (nelimitat) sau de ideea perfectibilității infinite a naturii umane, ei dezvoltă cu timpul o înclinație particulară pentru lucrurile practice, abandonînd treptat — din lipsă de timp și interes — preocupările abstracte de ordin pur teoretic care devin apanajul unei caste retrase în turnurile de fildeș ale universităților. Emerson nu spunea în fond decît același lucru atunci cînd deplîngea (în *English Traits*) că obsesia confortului material, inspirată de o viziune pur utilitaristă, creează în cele din urmă *a civility of trifles*. Americanii nu au nici o credință, nota întristat eseistul în 1841; ei se bazează doar pe puterea dolarului.

Așa să fie oare? Privind înapoi, putem spune că Tocqueville a avut dreptate în linii mari, deși concluzia sa este amendabilă. Între filozofie și democrație, americanii (dar și englezii) au ales-o pe cea din urmă, profesînd adesea o sănătoasă neîncredere față de abstracții ce i-a salvat de revoluții sîngeroase. Un Spengler american ar fi — e adevărat — greu de imaginat. Chintesența spiritului filozofic american a fost întrupată de liberalul Dewey, în timp ce, pe celălalt mal al Atlanticului, Heidegger era angajat într-o critică antiliberală a modernității. Filozofia nu a fost însă cu totul înecată în curentul mercantilist-utilitarist al societății americane aflate sub mirajul lui

bigger and faster is better. La urma urmei, omul care se caută pe sine, care nu încetează să-și pună întrebări legate de destinul său, nu este în exclusivitate apanajul societăților aristocratice. Dimpotrivă, regimul ce ar trebui să-i convină cel mai mult este tocmai democrația nedogmatică care ocrotește libertatea de gîndire și încurajează pasiunea cercetării.

Teza mariajului imposibil dintre spiritul american și cel filozofic se cuvine atunci a fi revăzută, chiar dacă nu abandonată cu totul. America s-a dovedit o gazdă primitoare pentru filozofii europeni — destui la număr — care au fost nevoiți în anii '30–'40 să ia calea exilului, punîndu-le la dispoziție cu generozitate resurse ce păreau aproape inimaginabile pe bătrînul continent. Filozofia analitică importată din Europa a cunoscut apoi o fecundă aclimatizare pe pămîntul american, dînd naștere unor puternice școli de gîndire. Nu în ultimul rînd, în Statele Unite a apărut în ultimele două secole o bogată tradiție într-un domeniu care-i conferă o surprinzătoare originalitate. Este vorba despre ceea ce americanii numesc *social criticism*, o formă articulată de angajament public ce exprimă poziții critice la adresa principiilor, valorilor sau instituțiilor societății moderne americane. Christopher Lasch, Daniel Bell, Robert Bellah, Michael Walzer și Allan Bloom sînt doar cîțiva dintre cei mai cunoscuți reprezentanți ai acestei interesante tradiții critice.[1] Ei au condamnat cultura narcisismului care predomină în America și-au denunțat contradicțiile culturale ale capitalismului, slăbirea simțului civic sau noua corectitudine politică.

2. Exilul și filozofia

În acest peisaj, Alasdair MacIntyre este o figură singulară. Născut în 1929 la Glasgow (Scoția) și educat în cea mică strictă tradiție anglo-saxonă, el a ales patru decenii mai tîrziu calea Lumii Noi, rămînînd suspendat însă între nostalgia pentru rădăcinile sale celtice și perspectiva multiculturală a pluralismului societății americane în care vocea sa de Casandră răsună puternic. Lumea veche din care venise i se impregnase adînc în memorie prin caracterul său comunitar, manifestat în legătură și cu loialitatea față de pămînt, familie, limbă, tradiții. O lume a poveștilor și soli-

---

[1] Această literatură este extrem de bogată, dar și inegală. Dintre cărțile lui Christopher Lasch (care s-a stins din viață în 1994) aș dori să menționez *The True and Only Heaven: Progress and Its Critics*, Norton, New York, 1991; *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Norton, New York, 1979; *The Revolt of Elites and the Betrayal of Democracy*, Norton, New York, 1995. Allan Bloom (profesor la University of Chicago pînă la moartea sa în 1992 și reprezentant al școlii straussiene) este autorul cunoscutei *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York, 1987. Robert N. Bellah a publicat împreună cu o echipă de sociologi de la Berkeley o serie de analize critice ale societății americane, dintre care cea mai cunoscută este *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (University of California Press, Berkeley, 1985).

darităţilor organice, în care identităţile individuale erau legate de destinul şi legile comunităţii. Prin profilul său unic dat de întîlnirea dintre diverse culturi şi tradiţii, America s-a dovedit însă a fi un mediu fertil pentru europeanul dezrădăcinat aflat în căutarea pietrei filozofale. Aşa după cum remarca însuşi MacIntyre într-o interesantă convorbire cu Giovanna Borradori, problemele morale ce revin adesea în gîndirea sa — cele legate de criza filozofiei morale contemporane, liberalism etc. — au o importanţă mai mare pe pămîntul Noii Lumi decît pe terenul vechiului continent.[2] E şi acesta un alt fel de a spune că filozofia e posibilă chiar şi în lumea frenetică a McDonald's-urilor.

Un clasicist reeducat în — şi apoi dezgustat de — spiritul filozofiei analitice[3], MacIntyre a fost dintotdeauna un fel de copil-minune al filozofiei anglo-saxone; mereu imprevizibilă, gîndirea sa a evoluat considerabil de-a lungul timpului pe coordonate dintre cele mai neaşteptate. În trei decenii, ea a parcurs dus-întors drumul de la creştinism la marxism[4] pe calea filozofiei analitice, ajungînd în cele din urmă să se identifice cu o variantă a tradiţiei (neo)tomiste, cu puternice accente aristoteliene. Aceasta l-a făcut pe Ernest Gellner să afirme odată (cu ironie) că ceea ce-l distinge pe MacIntyre de confraţii săi (mai sceptici) este tocmai numărul mare de credinţe pe care le-a îmbrăţişat cu un entuziasm ardent.[5] În acest context, *După virtute* reprezintă nu numai cea mai bună carte a sa pînă în prezent, ci şi un veritabil *turning point* în cariera filozofului însuşi.

Publicată în 1981, *După virtute* i-a surprins pe cititorii săi prin tonul radical cu care MacIntyre critica epoca modernă şi, în particular, proiectul Iluminismului. Atacurilor sale nu i-a scăpat nici liberalismul, pus laolaltă cu modernitatea pe banca infamă a acuzaţilor. Chiar dacă o astfel de poziţie

---

[2] Vezi interviul cu MacIntyre, „Nietzsche or Aristotle", publicat în Giovanna Borradori, *The American Philosopher*, University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 152.

[3] „Ceea ce filozofia analitică cîştigă în claritate şi rigoare", afirmă MacIntyre, „pierde prin inabilitatea ei de a oferi răspunsuri decisive unor chestiuni filozofice fundamentale. Ea ne permite — sau cel puţin mi-a permis mie — să excludem cîteva posibilităţi. Dar, în timp ce ea poate identifica, pentru fiecare punct de vedere alternativ, la ce fel de poziţii ne angajăm în virtutea ipotezelor noastre, ea nu este capabilă în sine să producă nici un fel de argument pentru a afirma un anumit punct de vedere. Atunci cînd filozofii analitici ajung la anumite concluzii substanţiale, aşa cum se întîmplă adesea, acele concluzii derivă doar în parte din filozofia analitică. Întotdeauna există o altă agendă în fundal, uneori ascunsă, alteori vizibilă. În filozofia morală, este vorba cel mai adesea despre o agendă politică liberală... O a doua limită a filozofiei analitice a fost divorţul dintre investigaţiile sale şi studiul istoriei filozofiei" (*ibidem*, p. 145).

[4] Întîlnirea cu marxismul a jucat, după propria mărturisire a filozofului, un rol catalizator în înţelegerea naturii ideologice a proiectului liberal. Despărţirea de marxism nu a întîrziat însă. Pentru mai multe detalii, vezi *ibidem*, pp. 137–152.

[5] Ernest Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974, p. 193.

era departe de a fi cu totul originală, ea a trezit o nesfîrșită serie de contestații umorale. MacIntyre se înscria în fapt pe o linie deschisă cu două secole în urmă de Rousseau care, în celebrele sale *Discours sur les sciences et les arts* și *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* exprimase o viziune critică la adresa modernității. În ce măsură o astfel de critică este sau nu un element constitutiv al tradiției antiliberale rămîne o problemă deschisă, neabordată de MacIntyre în volumul său din 1981.[6]

Cărțile sale anterioare fuseseră mai puțin pesimiste în această direcție, chiar dacă semne ale unei crescînde lipse de iluzii la adresa modernității sînt vizibile încă în paginile unei cărți publicate în 1971, *Against the Self-Images of the Age*, unde MacIntyre afirmă nevoia unei noi ideologii într-o lume în care marxismul și creștinismul au eșuat (diagnoza creștinismului va fi însă revăzută și corectată ulterior; nu și cea a marxismului). La rîndul său, *A Short History of Ethics* (1967) anunțase cu claritate un nou demers metodologic aplicat filozofiei morale. În această carte, nu lipsită de anumite erori (asumate și corectate ulterior), MacIntyre respinge teza potrivit căreia conceptele filozofiei morale ar fi imuabile sau ar putea fi studiate făcîndu-se abstracție de contextele istorice și culturale în care au apărut. Aceste concepte sînt încorporate în diverse forme ale vieții sociale în absența cărora ele devin în bună parte ininteligibile.[7] După cum vom vedea mai tîrziu, acest manifest împotriva filozofiei analitice antiistoriste predominante în lumea anglo-saxonă va constitui coloana întregului demers din *După virtute.*

3. Un succes răsunător și o serie nesfîrșită de contestații

Interesul enorm[8] de care s-a bucurat cartea la apariția ei în 1981 în lumea academică s-a datorat în primul rînd naturii extrem de ambițioase a proiec-

---

[6] Una dintre criticile cele mai importante care i-au fost aduse privește tocmai această problemă. Stephen Holmes afirmă textual: „În pofida erudiției și orizontului său larg, MacIntyre pare a nu fi reflectat niciodată pe marginea istoriei ideologiei antiliberale. În această — ca și în aproape oricare altă — privință, el este un antiliberal tipic. Aparent, el luptă împotriva degenerării morale de unul singur“ (Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1993, p. 90).

[7] Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Routledge&Kegan Paul, Londra, 1967, p. 1.

[8] Neoconservatorul Irving Kristol a salutat cartea drept „una dintre cele mai puternice și mai provocatoare lucrări de filozofie morală care au apărut în deceniile recente“, iar (liberalul) Richard Rorty a afirmat că „puține cărți recente au combinat o astfel de viziune largă a naturii moralității cu un ochi atît de versat pentru semnificația istoriei“. Ambele considerații se găsesc pe coperta ultimă a primei ediții din *After Virtue*, publicată în Statele Unite de University of Notre Dame Press, în 1981.

Cartea a fost imediat comentată în cele mai prestigioase reviste nord-americane și engleze, dînd naștere unei bogate literaturi secundare. Dintre exegezele și recenziile cele mai importante merită consemnate aici simpozionul dedicat lui MacIntyre în revista *Inquiry*, nr. 26–27 (cuprinzînd texte semnate de Onora O'Neill, „Kant After Virtue“,

tului său, care anula granițe *artificial* stabilite de către filozofia academică (o obsesie a lui MacIntyre!). În doar 252 de pagini, sînt trecute în revistă cauzele declinului filozofiei morale contemporane, criza eticii, natura eului modern și a societății liberale, Nietzsche și Aristotel, Rawls și Nozick. Cartea se adresează atît filozofilor de meserie, cît și teoreticienilor politici sau celor interesați de istoria ideilor.

În al doilea rînd, a contat mult faptul că cei care au avut răbdarea să citească pînă la capăt *După virtute* au avut de la bun început reconfortantul sentiment că înțeleseseră tezele sale fundamentale cu care s-au aflat, după caz, în acord sau dezacord. Impresia a fost însă — s-a văzut ulterior — înșelătoare. Publicarea cărții (extrem de polemică în fondul ei) a provocat o nesfîrșită serie de neînțelegeri și interpretări subiective, care au oferit imagini sensibil diferite despre liniile de forță ale gîndirii lui MacIntyre. Pentru Benjamin Barber, un reprezentant de seamă al gîndirii liberal-democratice americane, *După virtute* nu este nimic mai mult decît *a sermon of despair*[9], o predică a disperării în fața lumii moderne și a valorilor ei, ale cărei progrese MacIntyre le ignoră cu rea-voință. Același Barber vede în gîndirea lui MacIntyre un bastion al conservatorismului reacționar care implică o „lugubră respingere a tot ceea ce e modern, fără posibilitatea de a recîștiga virtuțile unui trecut pierdut pentru totdeauna“[10]. Alți comentatori, mînați de același zel ideologic, l-au revendicat pe MacIntyre în tabăra comunitarienilor, fapt care l-a determinat pe acesta din urmă să scrie un articol critic cu un titlu sugestiv: „Nu sînt un comunitarian, dar...“[11] Capitolul final al cărții, „După virtute: Nietzsche *sau* Aristotel, Troțki *și* Sfîntul Benedict“ i-a șocat pe conservatori. După cum a surprins (neplăcut) afirmația anarhistă a lui MacIntyre din același capitol, potrivit căreia toate doctrinele politice contemporane ar trebui respinse în numele unui radicalism absolut. Iar controversele nu s-au oprit aici.

---

nr. 26, pp. 387–405; Raimond Gaita, „Virtues, Human Good, and the Unity of a Life“, nr. 26, pp. 407–424; Marx Wartofsky, „Virtue Lost or Understanding MacIntyre“, nr. 27, pp. 235–250). De asemenea, se cuvin amintite recenziile semnate de Christopher W. Gowans, *International Philosophical Quarterly*, vol. XXII, nr. 3, septembrie 1982, pp. 215–218; Samuel Scheffler, *The Philosophical Review*, XCII, nr. 3, iulie 1983, pp. 443–447; Charles Taylor, *Partisan Review*, vol. 51, nr. 2, vara 1984, pp. 301–306; Stanley Hauerwas & Paul Wadell, *The Thomist*, vol. 46, 1982, pp. 313–322; Simon Blackburn, *Philosophical Investigations*, vol. 5, 1982, pp. 146–153.

Imediat după apariția ei, *După virtute* a fost de asemenea considerată drept o operă de bază în celebra dispută dintre liberalii nord-americani grupați în jurul lui John Rawls și comunitarieni (Michael Sandel, MacIntyre, Michael Walzer).

[9] Benjamin Barber, *The Conquest of Politics: Liberal Philosophy in Democratic Times*, Princeton University Press, Princeton, 1988, p. 190.

[10] *Ibidem*, pp. 190–191.

[11] „I'm not a communitarian, but...“, publicat în *The Responsive Community*, vol. 1, nr. 3, vara 1991, pp. 91–92.

În realitate, în pofida clarității aparente a tezelor sale principale, *După virtute* se citește cu destulă greutate, fiind scrisă într-un limbaj pe alocuri excesiv de arid, combinînd reflecții asupra unor subiecte diverse precum teoria virtuților a lui Aristotel, filozofia medievală, filozofia științelor sociale, Iluminismul, nihilismul lui Nietzsche și liberalismul contemporan anglo-saxon. O astfel de deschidere este — s-o recunoaștem — neobișnuită într-o lume academică tot mai specializată și mai sceptică față de scheme conceptuale generale ambițioase care-și propun să ofere o diagnoză a epocii moderne în ansamblul său. În plus, așa după cum mărturisea însuși MacIntyre, cartea s-a născut greu, fiind scrisă de-a lungul a peste opt ani, timp în care cele două scopuri cu care autorul pornise la lucru — a reflecta pe marginea filozofiei morale și a științelor sociale contemporane — au suferit metamorfoze importante. *După virtute* a rămas astfel o operă deschisă, cu destule imperfecțiuni și puncte neclarificate, care aveau să fie reluate, corectate și dezvoltate abia în următoarea carte, *Whose Justice? Which Rationality?*, apărută în 1988[12]. Ea a impus însă cu pregnanță atenției comunității științifice un concept pînă atunci în bună parte ignorat de filozofii de profesie: virtutea.

4. Cui îi e frică de virtute?

Nimic nu e nou sub soare: calitatea oricărui regim politic depinde în bună măsură (și) de caracterul membrilor săi. Acest lucu îl știau încă în epoca antică și Platon, și Aristotel, sau, mai aproape de noi, Machiavelli și Montesquieu, Rousseau și Tocqueville. Un regim bun presupune un cetățean educat și virtuos, cu alte cuvinte, o serie de virtuți civice, calități de caracter care le permit cetățenilor să trăiască în pace cu semenii lor. Principiul este valabil cu atît mai mult pentru societatea modernă în care statul nu mai poate impune indivizilor un model unic sau o singură cale formativă; pluralismul a înlocuit definitiv structura ierarhică a societății organice de altădată. În aceste condiții, o societate deschisă, întemeiată pe diversitate și pluralism, înflorește cu adevărat doar acolo unde virtuțile civice joacă rolul ce le revenea pînă mai ieri constrîngerilor societății holiste bazate pe paradigma lui *homo hierarchicus.*

În ciuda recunoașterii acestei relații fundamentale dintre virtute și calitatea unui regim politic, o bună parte dintre filozofii politici contemporani s-au arătat excesiv de prudenți atunci cînd a venit vorba despre virtute. S-ar părea că entuziasmului nemărginit al unora față de virtute (apanajul conservatorilor, s-ar crede) i-ar corespunde din partea celor sceptici o neașteptată pudoare în a se angaja în dezbateri publice pe marginea virtuții.

---

[12] Această carte s-a născut din conștientizarea faptului că diferite concepții ale justiției sociale sînt legate de concepții diferite – uneori chiar incompatibile între ele — ale raționalității practice. Această idee centrală în proiectul filozofic al lui MacIntyre nu apare cu claritate în *După virtue.*

Unora, conceptul însuși le evocă o moralitate victoriană desuetă ce n-ar mai fi în pas cu epoca noastră postmodernă; alții, speriați de spectrul religiei, asociază automat virtutea cu doctrina teleologică a lui Aristotel sau Toma d'Aquino, pe care o găsesc antiliberală în măsura în care încearcă să impună o singură viziune asupra naturii omului. În sfîrșit, în ochii altora, conceptul de virtute are un anumit potențial represiv, în măsura în care impunerea unui anumit model de virtute ar putea amenința principii liberale fundamentale, precum toleranța și neutralitatea statului, sau ar induce un pernicios conformism social.

Rațiunile aversiunii liberalilor față de virtute sînt acum clare: este problematică tocmai compatibilitatea dintre respectul absolut pentru libertatea individuală și impunerea unui set de virtuți (fie ele și civice) într-un stil mai mult sau mai puțin paternalist. Pe de altă parte, entuziasmul pentru virtute rezultă tocmai din conștiința acută a faptului că un individualism împins la extrem nu poate fi fundamentul unei societăți cu adevărat libere. Așa după cum remarca pe bună dreptate într-un studiu recent Peter Berkowitz[13], structura însăși a doctrinei liberale face ca relația sa cu virtutea să fie una complexă; de aceea, o anumită ambivalență în privința virtuții este (și) un benefic semn de sobrietate și prudență. Altfel spus, liberalismul este de neconceput în afara virtuților civice; cu toate acestea, el păstrează o anumită mefiență principială față de orice model unic al virtuții pe care societatea ar trebui să-l adopte.

Această relație problematică poate fi întîlnită chiar la John Rawls, a cărui *A Theory of Justice* (1971) este privită de o parte a comunității științifice drept un adevărat catehism liberal. Utopia politică a lui Rawls — ceea ce el numește cu un termen mai mult sau mai puțin inspirat societatea bine ordonată — presupune un set de virtuți civice[14] bine definite: sens pentru justiție, echitate, toleranță, civilitate, disponibilitate pentru compromis și dialog. Aceste virtuți sînt însă subordonate celor două principii ale justiției ce reprezintă axa liberalismului său politic.[15] Avem de-a face în

---

[13] Am în vedere aici excelentul său studiu „Virtue and the Making of Modern Liberalism", prezentat cu ocazia colocviului de filozofie politică din cadrul Departamentului de științe politice al Princeton University, 15 februarie 1996. Acest text face parte din manuscrisul unui volum în curs de publicare.

[14] În viziunea lui Rawls, aceste virtuți constituie *capitalul politic* al unei societăți „Termenul de capital", scrie Rawls, „este potrivit în această privință, întrucît aceste virtuți se constituie treptat de-a lungul timpului. Ca orice capital, aceste virtuți se depreciază și trebuie reînnoite constant prin reafirmarea și actualizarea lor neîncetată" (John Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 157).

[15] Cele două principii ale justiției expuse în *A Theory of Justice* pot fi rezumate astfel. (1) Fiecare persoană are un drept egal la cel mai extins cu putință sistem de libertăți fundamentale egale, compatibil cu un sistem similar de libertăți ale celorlalți cetățeni. (2) Inegalitățile sociale și economice sînt acceptabile numai dacă sînt spre beneficiul celor mai dezavantajați cetățeni și numai dacă pozițiile sociale sînt deschise tuturor, în condițiile unei egalități de oportunitate.

cazul lui Rawls cu o variantă oarecum idealizată — și, aș adăuga eu, aseptică — a relației dintre virtute și liberalism, o soluție care a fost intens criticată de reprezentanții curentului comunitarian. Criticile acestora din urmă au pus în lumină tocmai disproporția dintre nevoia de virtute (care este o dimensiune constitutivă a liberalismului) și penuria relativă de mijloace de care liberalii dispun pentru promovarea virtuții, atît timp cît ei rămîn centrați pe mitul neutralității absolute a statului. Mai important încă, întreaga controversă dintre liberali și comunitarieni a demonstrat că multe dintre limitele ortodoxiei liberale contemporane își au originea tocmai în încercarea de a uita virtutea sau a propune un set abstract de virtuți într-un cadru conceptual problematic.[16]

5. Declinul modernității

Critica modernității cu care începe *După virtute* are la bază constatarea că nu mai este posibil astăzi (așa cum fusese în trecut) să apelăm la un set de criterii morale cu ajutorul cărora să putem rezolva disputele noastre morale. Acestea din urmă sînt interminabile, ceea ce reprezintă un alt fel de a spune că nu există un mijloc rațional de a ajunge la un acord moral în cultura modernă. Argumentele pe care le invocăm atunci cînd discutăm despre datorie sau virtute, libertate sau constrîngere, sînt incompatibile și incomensurabile între ele. Chiar dacă se prezintă sub forma unor principii impersonale, ele nu sînt cel mai adesea decît expresia propriilor noastre preferințe deghizate în haine conceptuale obiective; limbajul obiectiv, rațional este profund înșelător. „În cultura noastră“, notează MacIntyre, „în argumentele noastre morale, afirmarea aparentă a principiilor funcționează ca o mască pentru exprimarea preferințelor personale“[17]. Nietzsche a fost unul dintre cei puțini care au înțeles perfect acest subterfugiu, denunțînd tirania voinței de putere; soluția lui a fost însă nihilismul. Și mai grav încă, nu mai e posibil să cădem de acord nici măcar asupra criteriilor care ne-ar permite să decidem ce ar putea trece drept rațional într-un anumit context moral. Trăim, așadar, printre ruinele turnului Babel.

---

[16] Subiectul merită o tratare mai largă decît îmi permit paginile de față. Este important de menționat faptul că în tabăra liberală au apărut în ultimul deceniu cîteva notabile contribuții pe tema virtuții; am în vedere aici lucrări precum cele ale lui Stephen Macedo, *Liberal Virtues*, Oxford University Press, New York, 1990 și William Galston, *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991. Joseph Raz schițează cadrul unui liberalism perfecționist (diferit totuși de cel al lui Rawls) în cunoscuta sa carte, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1986. În sfîrșit, virtuții i-a fost dedicat un întreg volum colectiv în prestigioasa serie „Nomos“, anuarul Societății Americane de Filozofie Politică: *Nomos XXXIV: Virtue*, editat de John W. Chapman și William A. Galston, New York University Press, New York, 1992.

[17] Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1981, p. 18.

În sfîrșit, premisele argumentelor morale avansate au origini istorice diferite, provenind din diverse tradiții culturale și filozofice. Concepte ca virtute, lege morală, datorie, dreptate au cunoscut o evoluție semnificativă în timp, astfel încît vocabularul nostru moral de astăzi este în realitate un amalgam de concepte desprinse din mediul lor natural. Diagnosticul este necruțător: „Sîntem într-adevăr în posesia unui simulacru de moralitate, continuăm să dispunem de multe dintre conceptele-cheie. Dar am pierdut în mare parte, dacă nu în totalitate, înțelegerea — atît teoretică, cît și practică — a moralității." [18] Criza este accentuată de faptul că acest „dezastru moral" rămîne într-un anumit fel invizibil ochilor noștri; nu mai realizăm natura crizei și nici nu ne mai dăm seama de gravitatea ei.

Restul cărții nu este altceva decît o explicație a acestei „căderi", la care se adaugă o rețetă (discutabilă) de salvare. De vină pentru starea în care se află filozofia morală contemporană, crede MacIntyre, este eșecul proiectului Iluminismului care a rupt cu viziunea teleologică asupra naturii umane și a încercat să ofere un nou temei moralității folosind criterii universale, care s-au vrut a fi independente de orice tradiție de gîndire. Astfel transformate și eliberate de vechiul cadru holist, regulile morale au primit un nou statut, fie pe filiera unei noi viziuni teleologice secularizate (utilitarismul lui Bentham), fie pe linia imperativului categoric al lui Kant. Moralitatea a devenit acum o chestiune de reguli; a fi virtuos revine la a urma cu strictețe un set de reguli și principii.[19]

Prin urmare, omul modern nu mai este guvernat de un *telos* exterior (orice discuție în acești termeni fiind abandonată), ci doar de regulile dictate de propria sa rațiune; evoluția este evidentă într-un celebru eseu al lui Kant, intitulat sugestiv „Ce este Iluminismul?". În timp ce în vechea filozofie omul era tratat drept o ființă creată care are o anumită vocație pe care și-o poate împlini sau rata (există, cu alte cuvinte, o diferență fundamentală între omul așa cum este el în actualitate și omul așa cum ar trebui să fie conform propriului său *telos*), noua teorie morală îl vede drept un simplu agent rațional — *agency* este un concept fundamental în filozofia anglo-saxonă — ale cărui judecăți și alegeri sînt doar expresia propriei sale voințe și rațiuni. Rezultatul acestei tranziții de la o viziune teleologică ce postulează o ordine morală independentă de voința omului la o raționalitate practică imanentă este tocmai faptul că nu mai putem distinge, așa cum

[18] *Ibidem*, p. 2.

[19] MacIntyre notează: „O dată cu Kant, am atins un punct în care ideea că moralitatea poate fi și altceva decît urmarea strictă a unor reguli a dispărut aproape complet din vedere. Iar astfel problema centrală a filozofiei morale revine acum la următoarea chestiune: « Cum putem ști ce reguli să urmăm ? » Conceptele legate de virtute devin în egală măsură de marginale pentru filozoful moral ca și pentru moralitatea societății în care trăiește" (*ibidem*, p. 219).

făcuseră Aristotel și discipolii săi, între ceea ce sîntem (aici și acum) și ceea ce ar trebui să fim (dar nu sîntem decît în virtualitate). Actul și putința se contopesc; diferențele dintre ele se estompează.

Eul emotivist, *the unencumbered self*, eul cosmopolit și dezrădăcinat, a triumfat. El se incarnează în trei tipuri umane: estetul, terapeutul și managerul, ale căror raporturi cu lumea sînt de natură manipulativă (ceilalți sînt tratați nu ca scopuri în sine, ci drept simple mijloace). Iar forma socială în care se manifestă acest eu emotivist este societatea managerială (liberală), dominată de individualism birocratic.

6. Reîntoarcerea la Aristotel

Cauza crizei epocii moderne, în viziunea lui MacIntyre, poate fi acum înțeleasă cu claritate: aceasta este îndepărtarea de Aristotel, în urma căreia un întreg set de probleme au fost evacuate din spațiul dezbaterilor publice și filozofice. Cheia acestei despărțiri o găsim în destinul conceptului de virtute. În viziunea Stagiritului, virtuțile erau tocmai acele calități de caracter care-i permiteau omului să-și realizeze propriul *telos*. O viziune oarecum asemănătoare o găsim și anterior lui Aristotel; virtutea desemna la Homer, de exemplu, acele calități care-i permiteau omului să-și împlinească rolul social. Potrivit acestei viziuni antice, a urma un set de reguli *nu* era echivalent cu a fi virtuos; nu exista, în plus, o distincție clară între lege și moralitate. Aristotel este limpede asupra acestui punct: nu noi alegem legile morale, ci ele fac parte dintr-o ordine morală pe care sîntem chemați s-o respectăm în calitatea noastră de ființe umane. În sfîrșit, inteligența practică era de neconceput în afara virtuților morale. Să mai notăm și faptul — important — că viziunea teleologică a Stagiritului avea și o esențială dimensiune *socială*: standardele de excelență nu sînt atemporale, ele variază în funcție de natura societății. Altfel spus, virtuțile sînt încastrate într-un anumit humus social.

Ruptura care s-a produs în pragul epocii moderne este absolută. Modul aristotelian de conceptualizare a virtuții se opune principial etosului lumii contemporane, a cărei paradigmă definitorie este „individualismul birocratic“ și ale cărei valori sînt concurența, piața și relațiile contractuale. A grefa viziunea lui Aristotel pe etosul lumii noastre este, de aceea, o întreprindere delicată, dacă nu chiar imposibilă; MacIntyre știe bine acest lucru. De aceea, terapia regresivă pe care el ne-o propune în *După virtute* se întemeiază pe o regîndire a acestei tradiții pe coordonate mai mult sau mai puțin originale.[20]

---

[20] Pentru o critică a soluției propuse de MacIntyre, vezi Richard J. Bernstein, *Philosophical Profiles*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1986 și William K. Frankena, „MacIntyre and Modern Morality“, *Ethics* 93 (1983), pp. 579–587. Bernstein este de părere că, în pofida intenției autorului, *După virtute*, prin radicalismul său politic și filozofic, reprezintă în final un triumf al lui Nietzsche.

Pentru aceasta, el apelează la trei concepte fundamentale: practică, unitate narativă a eului și tradiție, noțiuni care marchează și diferențele dintre MacIntyre și Aristotel. În timp ce ultimul definește virtuțile în raport cu întregul parcurs existențial al omului întru împlinirea *telos*-ului său, primul pune accentul pe *practici*, definite drept forme de cooperare socială prin care sînt realizate bunuri interne respectivelor forme de activitate.[21] La MacIntyre, practicile reprezintă tocmai arena în care se manifestă virtuțile; legătura dintre practică și virtute este indisolubilă. Merită reținut faptul că, în definirea virtuților, filozoful american nu pornește de la pasiuni, așa cum făcuse odinioară Hume; punctul de plecare îl reprezintă în acest caz practica (care are un standard propriu de excelență) și bunurile sale interne. Ceea ce lipsește la Aristotel (care preluase de la Platon teoria unității virtuților), notează MacIntyre, este tocmai reprezentarea vieții umane ca o căutare tragică; *the narrative quest* (într-o perspectivă teleologică) devine de aceea o sintagmă importantă în vocabularul filozofului american.

De aici, accentul pus în *După virtute* pe inevitabilitatea conflictului între virtuți și — la fel de important — pe „unitatea narativă" a eului; aceasta din urmă este tocmai „unitatea unei structuri narative încorporate într-o singură viață"[22]. Parcursul existențial al omului poate fi asimilat unei căutări simbolice, unei serii de narațiuni; omul însuși este definit — cu o sintagmă criticabilă — ca *story-telling animal*[23]. În această calitate, spre deosebire de eul emotivist, el este moștenitorul unei întregi tradiții care îi e constitutivă. Scrie MacIntyre: „Din trecutul familiei, cetății și al națiunii mele, eu moștenesc o varietate de datorii, bunuri, anticipații și obligații. Acestea constituie datul vieții mele, punctul moral de la care pornesc."[24]

Această definiție a eului ca purtător al unei identități sociale este cheia viziunii solidarist-comunitariene a lui MacIntyre; tot ea explică opoziția sa principială față de eul emotivist ce-și alege el însuși propria identitate, pe care și-o poate modifica după propriul plac. Deviza sa este: „Sînt ceea ce aleg să fiu." Pentru MacIntyre, sînt ceea ce tradiția împreună cu natura mea m-au determinat să fiu. Contrastul nu ar putea fi mai clar: acolo unde liberalismul (deontologic) pune accentul pe eul care își „alege" identitatea, MacIntyre preferă să vorbească despre cadrul în care această constituire are loc, care este întotdeauna cel al unei *tradiții.*

Acest din urmă concept va juca un rol fundamental în evoluția ulterioară a gîndirii filozofului american, atît în cartea din 1988, cît și — sau mai ales — în ultimul său volum publicat în 1990, *Three Rival Versions of Moral*

---

[21] Definiția este — admit — neinspirat formulată. În viziunea lui MacIntyre, practici sînt și jocul de șah, și viața familială. Pentru mai multe detalii, vezi MacIntyre, *op. cit.*, pp. 206–209.

[22] *Ibidem*, p. 203.

[23] *Ibidem*, p. 201.

[24] *Ibidem*, p. 205.

Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, Tradition, unde conflictul și interacțiunea dintre diverse tradiții trece în centrul proiectului său. Una dintre ideile de forță care este doar sugerată în cartea din 1981 și dezvoltată pe larg abia ulterior este aceea că *nu* există o raționalitate practică independentă de tradiție; cu alte cuvinte, nu există — decît în mintea filozofilor liberali — *a view from nowhere*, un punct de vedere absolut obiectiv, pentru a folosi titlul unei cunoscute cărți a lui Thomas Nagel. Sîntem inevitabil situați în interiorul unei tradiții de unde împrumutăm o anumită înțelegere a raționalității practice.

7. Liberalismul ca tradiție

În *După virtute* însă, liberalismul se află în poziția de neinvidiat a doctrinei care este răspunzătoare pentru toate limitele modernității; mai mult chiar, el nu se bucură nici măcar de statutul unei tradiții. Această viziune avea să fie modificată abia în următoarea sa carte, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), unde liberalismul este prezentat ca o tradiție închegată, bazată pe apelul la principiile unei raționalități universale secularizate, și care are propria sa teorie a binelui.[25]

Statutul care-i revine liberalismului în *După virtute* se explică prin faptul că el reprezintă, în ochii lui MacIntyre, tocmai forma socială, instituționalizată a culturii emotiviste, dominate de paradigma individualismului birocratic. Societatea liberală este cea a eurilor cosmopolite și dezrădăcinate, care prin alegerile pe care le fac își afirmă la nesfîrșit subiectivitatea arbitrară. Aceasta a fost cu putință și datorită faptului că liberalismul s-a bazat pe cîteva concepte — utilitate sau drepturi — care nu sînt, în ochii lui MacIntyre, decît niște „ficțiuni morale“. Firul care leagă filozofia morală

---

[25] Din acest punct de vedere, important este capitolul al XVII-lea al cărții, care poartă un titlu semnificativ: „Liberalism Transformed Into a Tradition“. Aici, MacIntyre corectează una dintre limitele cele mai serioase ale precedentei sale cărți din 1981, sugerînd totodată — fără a explicita acest lucru — tensiunea internă dintre diferite poziții liberale, ca semn al normalității unei tradiții. Pentru mai multe detalii, vezi *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, pp. 326–348.

Pentru o bună analiză a acestei probleme, vezi și Andrew Mason, „MacIntyre on Liberalism and Its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement“, în John Horton & Susan Mendus (ed.), *After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre*, Polity Press, 1994, pp. 225–244. Această din urmă carte conține alte cîteva remarcabile exegeze semnate de John Horton & Susan Mendus, „Alasdair MacIntyre: *After Virtue* and After“, pp. 1–15; Charles Taylor, „Justice After Virtue“, pp. 16–43; Janet Coleman, „MacIntyre and Aquinas“, pp. 65–90; Robert Wokler, „Projecting the Enlightenment“, pp. 108–126; Philip Pettit, „Liberal/Communitarian: MacIntyre's Mesmeric Dichotomy“, pp. 176–204; la toate acestea se adaugă un răspuns dat de MacIntyre criticilor săi, „A Partial Response to my Critics“, pp. 283–304.

de practica socială și politică devine acum vizibil.[26] Tot așa cum în chestiuni morale nu avem decît o serie de interminabile dezacorduri, tot astfel în politică asistăm la o nesfîrșită serie de conflicte insolvabile; „politica modernă“, notează MacIntyre, „nu poate face obiectul unui genuin consens moral. Și nici nu este așa ceva. Politica modernă este război civil desfășurat cu alte mijloace“[27].

Nu în ultimul rînd, sociologia politică presupusă de emotivismul liberal este cea a lui Max Weber, care respinsese ipoteza potrivit căreia dezacordurile referitoare la scopuri ar putea fi rezolvate într-un mod rațional; decizionismul capătă astfel cale liberă, iar voința (obsesia lui Nietzsche) se impune în dauna moralității. Însăși puterea politică este judecată astăzi tot mai mult în raport cu criterii (manipulative) de eficiență managerială și raționalitate instrumentală. Neutralitatea statului devine în aceste condiții un mit; doctrina neutralității liberale este, afirmă MacIntyre, serios viciată. Mult lăudata promisiune a statului liberal de a oferi un cadru minimal neutru față de diferitele concepții asupra binelui afirmate de indivizi (atît timp cît acestea respectă principiile constituționale fundamentale) este o promisiune ce nu poate fi împlinită. Trăim în fapt într-o societate condusă de manageri și supusă criteriilor de raționalitate managerială.

8. Tradiții și istoricism

A insista însă asupra criteriilor interne proprii fiecărei tradiții nu revine oare la a promova un relativism moral? Problema este prea importantă pentru a fi neglijată, iar MacIntyre se referă la ea atît spre sfîrșitul cărții, cît și în cîteva dintre scrierile sale de după 1981.[28]

Am văzut deja importanța pe care el o acordă analizei istorice (în opoziție cu latura antiistorică a filozofiei analitice). În locul unei investigații a conceptelor filozofiei morale făcînd abstracție de contextele din care au apărut, MacIntyre propune un nou gen de cercetare filozofico-istorică. Conceptele fundamentale ale filozofiei morale pot fi înțelese doar pe fundalul tradiției din care au apărut la un moment dat. Fiecare filozof, chiar și

---

[26] Întrucît spațiul nu-mi permite să elaborez pe marginea acestui subiect, mă mulțumesc să amintesc interesanta analiză pe care MacIntyre o face legăturii dintre filozofia științelor sociale (bazate pe distincția dintre fapt și valoare) și practica socială modernă, animată de etosul manipulativ al individualismului birocratic.

[27] MacIntyre, *After Virtue*, p. 236. Definiția este, firește, criticabilă prin anarhismul său excesiv.

[28] Aș dori să atrag aici atenția asupra importantei postfețe semnate de MacIntyre la ediția a doua (revăzută) din *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985, pp. 264–278. Dintre temele esențiale tratate în acest text fac parte raportul dintre filozofie și istorie, tradiție și istoricism, virtute și relativism, criterii de judecare/evaluare a diverselor tradiții. Spre sfîrșitul acestui text, MacIntyre insistă asupra faptului că *După virtute* trebuie citită ca o operă deschisă, *a work still in progress* (p. 278).

atunci cînd doreşte să vorbească dintr-un punct anistoric, nu face în realitate decît să articuleze moralitatea unui anumit cadru cultural şi istoric. Aceasta era de altfel şi raţiunea pentru care, *pace* Kant, MacIntyre afirmase că nu există o moralitate universală, ci doar moralităţile diferitelor tradiţii.

Totuşi, în pofida acestei dimensiuni istoriciste (care-l plasează pe MacIntyre în descendenţa ilustră a lui Vico, Hegel sau Collingwood), analiza sa istorică *nu* cade în capcana relativismului. Diversele tradiţii *pot* fi comparate între ele, iar validitatea punctelor lor de vedere *poate* fi judecată după o grilă uniformă, i.e. felul în care răspund provocărilor interne şi externe. Mai mult chiar, tradiţiile înseşi sînt departe de a fi monolitice; în interiorul fiecăreia, există dezbateri şi tensiuni, coincidenţe şi dezvoltări. E un alt fel de a spune că tradiţiile — aşa cum le vede MacIntyre — *nu* sînt statice, ci funciarmente dinamice; reflecţia critică asupra diferitelor practici proprii unei tradiţii este un element intern definitoriu pentru fiecare dintre ele.[29]

În sfîrşit, MacIntyre insistă asupra faptului că interacţiunea dinamică dintre tradiţii rivale oferă o posibilitate unică pentru reflecţii critice în interiorul acestor tradiţii. Toate aceste lucruri sînt mai puţin evidente în volumul din 1981, dar ele apar cu pregnanţă în următoarele două cărţi. *Three Rival Versions* se închide de altfel prin afirmarea „victoriei" tradiţiei (neo)tomiste.[30] Eroul din *După virtute* era Aristotel; nouă ani mai tîrziu, laurii cad pe umerii Sfîntului Toma.

9. În loc de concluzii

După virtute nu este o carte perfectă; o mărturiseşte însuşi autorul ei atunci cînd afirmă că e vorba despre o operă neîncheiată, *a work in progress.* În primul rînd, unele argumente centrale ale volumului nu sînt lipsite de o anumită ambiguitate. De exemplu, insistenţa cu care MacIntyre deplînge faptul că sîntem condamnaţi astăzi la interminabile dispute morale ar putea da unui cititor superficial impresia că filozoful ar visa la o lume dominată

---

[29] Aceasta sugerează o nuanţă de pluralism care a trecut, din păcate, adesea ignorată de comentatorii lui MacIntyre. Dialogul între tradiţii şi în interiorul tradiţiilor este un element esenţial al viziunii filozofului american.

Interesant e şi accentul pe care MacIntyre îl pune pe existenţa unei autentice dezbateri raţionale în cadrul unei comunităţi politice unite de loialitatea faţă de un bine comun. O astfel de comunitate — *a community of enquiry and learning*, cu cuvintele lui MacIntyre — acceptă şi puncte de vedere disidente. Importantă este nu numai tolerarea lor, ci şi — sau mai ales — angajarea într-un autentic dialog cu opiniile contrare ortodoxiei prevalente la un moment dat. Pentru mai multe detalii, vezi nota 32 de mai jos.

[30] În *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) sînt discutate patru tradiţii: aristotelismul, sinteza dintre Augustin şi Aristotel realizată de Sfîntul Toma, Iluminismul scoţian şi liberalismul. În *Three Rival Versions* (1990), numărul scade la trei: Iluminismul, Nietzsche şi tomismul.

de o singură paradigmă sau tradiție, în care să existe un adevărat consens moral. Nu aceasta este însă poziția adevărată a lui MacIntyre (în *După virtute*, ca și ulterior); pluralismul e prezent în viziunea sa, chiar dacă uneori doar subteran.[31]

În al doilea rînd, interpretările istorice oferite de MacIntyre au fost disputate și contestate de către specialiști. Astfel, el a fost acuzat de a fi deformat gîndirea lui Kant, ca și întregul proiect iluminist[32]; lectura lui Aristotel nu este nici ea lipsită de probleme[33]. Diagnoza modernității le-a părut multora nedreaptă și tendențioasă.[34] În *După virtute*, ni se spune, sînt trecute cu vederea laturile luminoase ale modernității[35], în timp ce fracturile și limitele sale sînt mitologizate pe pagini întregi; concluzia cărții sugerează un nou Ev Mediu „întunecat" care ne așteaptă la pragul dintre milenii. Interpretarea filozofiei morale moderne pe care o oferă MacIntyre, afirmă criticii săi, este unilaterală, pentru că ignoră în mare măsură varietatea sa funciară; a ridica virtutea la rangul de concept suprem ar fi, în această opinie, un demers la fel de unilateral precum cel utilitarist al lui Bentham, criticat de MacIntyre în paginile cărții de față. Deistă și seculară în același timp, filozofia sa morală se află într-o dificilă situație; spiritelor atee ea le apare a fi prea religioasă, în timp ce aceia care deplîng dezvrăjirea lumii de pe o poziție religioasă găsesc scrisul lui MacIntyre prea lumesc.

În al treilea rînd, portretul pe care-l face liberalismului în *După virtute* este cu siguranță nedrept; MacIntyre ignoră aici un aspect fundamental din punctul meu de vedere, și anume tocmai diversitatea internă a doctrinei liberale. Dacă ar fi să-l credem pe filozoful american, între Locke și Kant, sau între Mill și Rawls nu ar exista o mare diferență; o asemenea poziție este, evident, discutabilă. MacIntyre are însă dreptate atunci cînd deplînge

---

[31] Vezi nota 27 de mai sus.

[32] Parafrazînd o sintagmă cunoscută a lui Marshall Berman („a fi modern înseamnă a fi antimodern"), aș spune că a devenit de *bon ton* astăzi, în spiritul postmodernității, să acuzi Iluminismul în bloc pentru toate defectele lumii moderne, inclusiv pentru limitele liberalismului. De aceea, atenția la nuanțe și moderația sînt dezirabile astăzi cînd ne referim la proiectul iluminist în ansamblul său. Am avut plăcerea să găsesc un astfel de nuanțat punct de vedere într-un recent studiu al lui Robert Darnton, „George Washington's False Teeth", *The New York Review of Books*, vol. XLIV, nr. 5, 1997 pp. 34–38.

[33] În *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy* (Princeton University Press, Princeton, 1990), Stephen G. Salkever critică interpretarea dată de MacIntyre lui Aristotel. Salkever pune în evidență (pp. 33–36) existența unor conflicte între virtuți în opera Stagiritului, spre deosebire de MacIntyre care insistase asupra contrariului.

[34] Pentru o analiză sociologică (de la stînga eșichierului politic) a lui MacIntyre, vezi Peter McMylor, *Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity*, Routledge, Londra, 1994.

[35] Barber scrie: „După virtute înseamnă după Eden, dar și după ierarhie, după sclavie, după absolutism și după ignoranță" (Barber, *op. cit.*, p. 188).

accentul exclusivist pus de unii gînditori liberali — Alan Gewirth, Ronald Dworkin sau Robert Nozick — pe teoria drepturilor, chiar dacă tomismul său recent nu este lipsit de probleme și tensiuni.

În sfîrșit, MacIntyre a fost criticat pentru romantismul său nostalgic, incapabil să ofere o alternativă politică serioasă la *establishment*-ul zilei.[36] La filozoful american, refuzul societății liberale se întemeiază pe acuzația că aceasta nu (mai) constituie o comunitate politică — *polis* — în deplinul sens al cuvîntului. Micile comunități (concepute ca niște oaze de civilitate și solidaritate organică) la care face aluzie în *După virtute* nu reprezintă însă decît cel mult o soluție locală sau provizorie împotriva forțelor „dezintegratoare" ale statului-națiune sau ale pieței. Este adevărat, poziția lui MacIntyre a suferit o anumită nuanțare în vremea din urmă, deși nu în punctele ei esențiale. „Este un lucru să critici liberalismul ca teorie filozofică", afirmă el astăzi, „și cu totul alt lucru să intri în conflict direct cu practica liberală contemporană"[37].

Republicanii clasici îl acuză pentru a fi ignorat semnificația politică a operelor lui Cicero, Machiavelli, Harrington sau Rousseau care, în viziunea lor, oferă o alternativă credibilă la penuria de virtuți civice din societatea liberală. Cînd nu a fost clasat drept pseudofascist (o practică destul de curentă, din păcate, într-o comunitate științifică tot mai supusă corectitudinii politice), MacIntyre a fost trecut la loc de „cinste" în tabăra antiliberală[38], fiind comparat cu un profet al trecutului al cărui ideal politic radical ar fi lipsit de orice urmă de simț practic. Cu toate acestea, radicalismul său nu este — cum greșit s-a spus — de sorginte conservatoare. O confesiune făcută recent captează memorabil această poziție singulară: „Nu sînt un

---

[36] În timp ce pregăteam pentru tipar această prefață, am descoperit un foarte interesant text inedit al lui MacIntyre (ce urmează să apară în revista *Studi Perugini* sub titlul „Politics, Philosophy, and the Common Good") care tratează pe larg raportul dintre filozofia și politica sa. În acest studiu, MacIntyre afirmă că cele mai avansate societăți occidentale nu sînt în fapt decît oligarhii deghizate ca democrații liberale (p. 4). Ele au o natură elitară, exclusivistă, care face ca dezbaterile politice să fie lipsite de substanță; o politică bazată pe binele comun este în aceste condiții imposibilă (p. 7). Proiectul politic al lui MacIntyre este o comunitate ai cărei membri sînt legați între ei prin loialitatea lor față de binele comun al cetății; în acest spațiu, trebuie să existe o deliberare autentică pe tema mijloacelor de realizare a acestui bine comun. În sfîrșit, textul este important și pentru clarificarea poziției lui MacIntyre față de comunitarism. El pune în evidență aici complementaritatea care există în anumite privințe între liberalii deontologici (Rawls și emulii săi) și unii dintre criticii comunitarieni (Michael Walzer, de exemplu). Din această cauză, notează MacIntyre, comunitarianismul este doar o diagnoză a anumitor limite ale liberalismului, nu o respingere totală a sa (p. 15). Proiectul filozofic inițiat în *După virtute* se vrea a fi mult mai radical. Îi mulțumesc lui Jonathan Allen pentru a-mi fi semnalat și procurat acest text.

[37] *Ibidem*, p. 14.

[38] Stephen Holmes este reprezentantul cel mai cunoscut al acestei linii de interpretare.

comunitarian. Nu cred în idealuri sau forme de comunitate ca un fel de panaceu pentru relele sociale contemporane. Nu sînt angajat în nici un fel de program."[39]

În pofida tuturor acestor critici — unele dintre ele întemeiate, altele umorale și nedrepte —, *După virtute* (cea mai bună operă a lui MacIntyre pînă în prezent) a rămas chiar de la data publicării ei o carte extrem de importantă, nu numai pentru filozofia morală contemporană, ci și pentru teoria politică modernă. Critica pe care o face filozofiei emotiviste se traduce aproape cuvînt cu cuvînt în analiza liberalismului contemporan. Această poziție — un aristotelism (sau neotomism) revoluționar, în expresia plastică a lui Kelvin Knight[40] — poate fi contestată, dar nu ignorată. În bogata literatură exegetică dedicată disputei dintre liberali și comunitarieni, MacIntyre a devenit un nume incontumabil[41], chiar dacă el a rămas — cum sugerasem anterior — o țintă mișcătoare, un gînditor mereu surprinzător și inconfortabil, atras simultan în direcții diferite. Nu este oare aceasta, mai presus de toate, expresia unui spirit viu, efervescent?

AURELIAN CRĂIUȚU
Princeton, iunie 1997

---

[39] Giovanna Borradori, *op. cit.*, p. 151.

[40] Kelvin Knight, „Revolutionary Aristotelianism", în Iain Hampsher-Monk & J. Stanyer (ed.), *Contemporary Political Studies*, The Political Studies Association of the United Kingdom, 1996, pp. 885–896. Textul oferă o excelentă discuție despre aspectele politice ale filozofiei morale a lui MacIntyre.

[41] Stephen Mulhall și Adam Smith îi dedică lui MacIntyre un important capitol în lucrarea lor *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford, 1992, pp. 70–100.

ÎN MEMORIA
TATĂLUI MEU ŞI A SURORILOR ŞI FRAŢILOR SĂI

Gus am bris an la

PREFAȚĂ

Această carte s-a născut dintr-o reflexie îndelungă asupra inadecvărilor lucrărilor mele de filozofie morală anterioare și dintr-o nemulțumire crescîndă față de „filozofia morală“ concepută ca domeniu de cercetare independent și izolat. O temă centrală a unei mari părți din aceste lucrări anterioare (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularisation and Moral Change*, 1967; *Against the Self-Images of the Age*, 1971) este că trebuie să învățăm din istorie și din antropologie despre diversitatea practicilor, convingerilor și schemelor conceptuale morale. Noțiunea potrivit căreia filozoful moral poate studia *conceptele* moralității reflectînd, comod instalat într-un fotoliu, în stilul Oxford, la ce spune și face el/ea și cei/cele din jur este steril. Nu am găsit nici un temei valabil pentru a renunța la *această* convingere; iar emigrarea în Statele Unite m-a învățat că atunci cînd fotoliile sînt la Cambridge, Massachusetts sau la Princeton, New Jersey ele nu funcționează mai bine. Dar în timp ce făceam afirmații despre varietatea și eterogenitatea convingerilor, practicilor și conceptelor morale mi-a devenit limpede că mă angajam la evaluarea unor convingeri, practici și concepții particulare diferite. Am făcut, sau am încercat să fac, de pildă, expuneri despre creșterea și descreșterea unor morale diferite; și era la fel de clar pentru alții cum ar fi trebuit să fie și pentru mine că expunerile mele istorice și sociologice erau pătrunse de un punct de vedere evaluativ distinct, și nici nu s-ar fi putut altfel. Păream să susțin mai ales că judecata și comunitatea morală în societățile pronunțat moderne era de așa natură, încît nu mai era posibil să recurgi la criterii morale în același mod în care fusese posibil în alte timpuri și în alte locuri — *și* că asta era o calamitate morală! Dar, dacă propria mea analiză ar fi corectă, la *ce* aș mai putea recurge?

În același timp, încă de pe vremea cînd mi se oferise privilegiul de a contribui la acea remarcabilă revistă care este *The New Reasoner*, mă preocupa problema bazei respingerii morale a stalinismului. Mulți dintre cei care îl respingeau invocau din nou principiile acelui liberalism la originea criticii căruia stătea marxismul. Deoarece am continuat și continuu să accept o mare parte din substanța acestei critici, nu aveam nici un răspuns la îndemînă. „Nu putem“, spuneam într-un răspuns la poziția adoptată atunci de Kolakowski, „să reînviem conținutul moral al marxismului dacă preluăm o concepție stalinistă a dezvoltării istorice și îi adăugăm o morală liberală“

(*New Reasoner* 7, p. 100). În plus, ajunsesem să înțeleg că marxismul însuși suferea de o sărăcie morală gravă și dăunătoare atît de pe urma moștenirii unei părți din individualismul liberal, cît și de pe urma îndepărtării sale de liberalism.

Concluzia la care am ajuns și care se găsește în această carte — deși marxismul în sine apare doar ca o preocupare marginală — este că defectele și eșecurile morale ale marxismului se explică în măsura în care, ca și individualismul liberal, e o întruchipare a *ethos*-ului lumii moderne și modernizante, și că numai respingerea unei părți considerabile a acestui etos ne va oferi un punct de vedere moral și rațional justificabil, din care să judecăm și să acționăm și în termenii căruia să evaluăm diverse scheme morale, rivale și eterogene ce concurează pentru a fi adoptate de noi. Nu e nevoie să mai spun că această concluzie drastică nu trebuie atribuită celor care m-au ajutat, cu criticile lor generoase și juste la adresa lucrărilor mele precedente, să înțeleg, în mare dar poate nu în întregime, unde anume am greșit: Eric John, J. M. Cameron și Alan Ryan. Nu trebuie învinovățiți pentru această concluzie nici acei colegi și prieteni care m-au influențat de-a lungul anilor și cărora le datorez enorm: Heinz Lubasz și Marx Wartofsky.

Doi dintre colegii mei de la Boston University au citit lungi fragmente din manuscrisul meu și mi-au făcut sugestii edificatoare și folositoare. Țin să-mi exprim profunda recunoștință față de Thomas McCarthy și Elizabeth Rapaport. Alți colegi cărora trebuie să le mulțumesc pentru sugestii similare sînt Marjorie Grene și Richard Rorty. Julie Keith Conley, căreia îi rămîn adînc recunoscător, mi-a dactilografiat și mi-a redactilografiat această carte. Mulțumirile mele pentru diverse moduri de a mă ajuta să produc acest manuscris se îndreaptă către Rosalie Carlson și Zara Chapin. Le rămîn profund îndatorat celor de la Boston Athenaeum și London Library.

Cîteva părți din cartea mea au fost citite de diverse grupuri de specialiști, iar reacțiile lor critice mi-au fost de mare folos. Mă refer mai ales la grupul, subvenționat de o bursă dată de National Endowment for the Humanities, care a studiat Fundamentele Eticii, timp de trei ani, la Hastings Center; scurte fragmente din lucrările prezentate acestui grup în volumele III și IV ale seriei despre *The Foundations of Ethics and its Relationship to the Sciences* (1978 și 1980) reapar în capitolele 9 și 14 ale acestei cărți. Mulțumesc Hastings Institute of Society, Ethics and the Life Sciences pentru permisiunea de a le retipări. Țin să asigur de profunda mea recunoștință alte două grupuri: cel al membrilor și absolvenților facultății de filozofie de la University of Notre Dame, a căror invitație de a participa la seria de prelegeri „Perspective“ mi-a oferit minunata ocazie de a dezvolta ideile din *După Virtute* și, de asemenea, membrilor seminarului meu N.E.H. de la Boston, din vara anului 1978, a căror critică colegială la adresa textului meu despre virtuți a jucat un rol important în educația mea. Îmi exprim deci, încă o dată, mulțumirile mele față de National Endowment for the Humanities.

Dedicația la această carte exprimă și o recunoștință mai profundă: dacă aș fi putut să-i recunosc caracterul fundamental mai devreme, înaintarea mea către concluziile cărții ar fi fost mult mai puțin întortocheată. Dar poate că n-aș fi fost în stare să-l recunosc și să ajung la aceste concluzii fără soția mea, Lynn Sumida Joy, căreia îi datorez enorm — în această privință și în multe altele *sine qua non.*

Watertown, Mass. A.M.

1

O sugestie neliniştitoare

Închipuiţi-vă că ştiinţele naturii ar avea de suportat efectele unei catastrofe. O serie de dezastre ale mediului înconjurător sînt puse pe seama oamenilor de ştiinţă de către opinia publică. Pretutindeni au loc revolte, sînt incendiate laboratoare, sînt linşaţi savanţi, sînt distruse cărţi şi instrumente. În cele din urmă, o mişcare politică a ignoranţilor ajunge la putere, reuşeşte să desfiinţeze învăţămîntul ştiinţific în şcoli şi universităţi, arestează şi execută oamenii de ştiinţă rămaşi în viaţă. Într-un tîrziu apare o reacţie împotriva acestei mişcări distructive şi cîţiva oameni luminaţi la minte încearcă să reînvie ştiinţa, deşi au uitat în mare parte ce înseamnă asta. Au mai rămas doar cu nişte cunoştinţe fragmentare: cunoaşterea experimentelor, ruptă de contextul teoretic care le dădea sens; părţi de teorii fără legătură cu resturile de teorie pe care le mai ştiu şi nici cu experimentele; jumătăţi de capitole din cîteva cărţi, pagini răzleţe de articole, aproape ilizibile fiindcă au fost rupte şi arse. Şi totuşi, toate aceste fragmente se reîntrupează într-un set de practici care poartă numele reînviate de fizică, chimie şi biologie. Adulţii discută între ei despre meritele respective ale teoriei relativităţii, ale teoriei evoluţioniste şi ale teoriei flogiston*, deşi nu le cunosc decît parţial. Copiii învaţă pe dinafară ce a mai supravieţuit din tabelul elementelor şi recită, ca pe nişte formule magice, cîteva din teoremele lui Euclid. Nimeni, sau aproape nimeni, nu realizează că nu e vorba de ştiinţele naturii în sens propriu. Căci orice fac şi spun e conform anumitor canoane de consecvenţă şi coerenţă, iar acele contexte care sînt necesare pentru a da un sens celor făcute de ei s-au pierdut poate pentru totdeauna.

Într-o astfel de cultură, oamenii ar folosi expresii ca „neutrino", „masă", „gravitate specifică", „greutate atomică" în moduri sistematice şi adesea corelate, mai mult sau mai puţin asemănătoare cu modurile în care astfel de expresii erau folosite mai demult, cînd cunoştinţele ştiinţifice încă nu se pierduseră. Dar multe din convingerile pe care le presupune folosirea acestor expresii ar fi pierdute şi ar apărea un element arbitrar şi selectiv în aplicarea lor care ar fi foarte surprinzătoare pentru noi. Ar prolifera premise aparent rivale şi competitive pentru care nu se poate aduce

---

* De la gr. *phlogiston*, neutrul lui *phlogistos* — substanţă chimică inexistentă, anterioară descoperirii oxigenului, imaginată de alchimişti pentru a explica arderea. (*N. t.*)

nici un argument. S-ar naște teorii științifice subiectiviste și ar fi criticate de cei pentru care noțiunea de adevăr, întruchipată de ceea ce ei considerau a fi știința, e incompatibilă cu subiectivismul.

Această lume imaginară posibilă seamănă foarte mult cu cea zugrăvită de unii autori de cărți științifico-fantastice. O putem descrie ca pe o lume în care limbajul științelor naturale, sau cel puțin părți ale sale, continuă să fie folosit, deși e într-o gravă stare de dezordine. Putem remarca însă că, în cazul în care filozofia analitică ar înflori în această lume imaginară, ea nu ar dezvălui niciodată faptul că această dezordine există. Căci tehnicile filozofiei analitice sînt descriptive în esența lor și, pe deasupra, descriptive față de limbajul prezentului. Filozoful analitic ar fi capabil să elucideze structurile conceptuale a ceea ce e luat drept gîndire și discurs științific în lumea imaginară, în exact același mod în care elucidează structurile conceptuale ale științelor naturii reale.

Tot așa, nici fenomenologia și nici existențialismul nu ar fi capabile să discearnă că ceva nu e în regulă. Toate structurile intenționalității ar fi ceea ce sînt astăzi. Sarcina de a oferi o bază epistemologică pentru aceste simulacre de științe ale naturii nu s-ar deosebi în termeni fenomenologici de ceea ce este ea astăzi. Un Husserl sau un Merleau-Ponty s-ar înșela tot așa cum s-a înșelat un Strawson sau un Quine.

Ce rost are să construim această lume imaginară locuită de pseudosavanți fictivi și de filozofie reală, autentică? Ipoteza pe care vreau s-o avansez este că în lumea reală în care trăim limbajul moralei se află în aceeași stare de dezordine gravă ca și limbajul științelor naturii în lumea imaginară pe care am descris-o. Dacă ceea ce susțin e adevărat, înseamnă că ceea ce deținem sînt doar fragmente dintr-o schemă conceptuală, părți cărora le lipsește contextul care le dădea semnificație. Deținem simulacre de morală, continuăm să folosim o mulțime de expresii-cheie. Dar am pierdut — în mare parte, dacă nu chiar în întregime — înțelegerea practică și teoretică a moralei.

Cum e posibil așa ceva? Impulsul de a respinge fără ezitare sugestia mea va fi desigur foarte puternic. Capacitatea noastră de a folosi limbajul moral, de a fi conduși de judecata morală, de a defini tranzacțiile noastre cu ceilalți în termeni morali este atît de centrală concepției noastre despre noi înșine, încît pînă și faptul de a lua în considerare posibilitatea incapacității noastre radicale în această privință înseamnă o modificare a opiniei noastre despre ceea ce sîntem și despre ceea ce facem care e foarte greu de realizat. Știm însă deja două lucruri despre această ipoteză care sînt de la bun început importante pentru noi dacă trebuie să ne modificăm concepția. Primul este că analiza filozofică nu ne poate ajuta. În lumea reală, filozofiile predominante în prezent, analitice sau fenomenologice, vor fi tot atît de neputincioase în detectarea dezordinii gîndirii și practicii morale cum erau în fața dezordinii științei în lumea imaginară. Și totuși, cu toată neputința acestui tip de filozofie, nu rămînem chiar fără nici o resursă. Deoarece o precondiție pentru înțelegerea stării de dezordine din lumea imaginară era

înțelegerea istoriei ei, o istorie care trebuia să cuprindă trei stadii distincte. Primul stadiu a fost cel în care științele naturii au înflorit, al doilea cel în care au suferit efectele catastrofei, iar al treilea cel în care au fost restabilite, dar într-o formă trunchiată și dezordonată. Trebuie remarcat că această istorie, fiind istoria unui declin și a unei decăderi, urmează niște modele. Ea nu e o cronică neutră evaluativă. Forma narațiunii, împărțirea pe etape presupun modele de împlinire și eșec, de ordine și dezordine. E vorba de ceea ce Hegel numea istorie filozofică și de ceea ce Collingwood considera a fi o scriere istorică reușită. Cînd vom căuta deci resurse pentru a investiga ipoteza referitoare la morală pe care am sugerat-o, oricît ar părea ea de bizară și de improbabilă acum, va trebui să ne întrebăm dacă putem găsi în tipul de filozofie și istorie propus de scriitori ca Hegel și Collingwood — indiferent cît de deosebiți sînt între ei — resurse care nu pot fi depistate în filozofia analitică sau fenomenologică.

Dar această sugestie ne semnalează imediat o dificultate crucială pe care o întîmpină ipoteza mea. Căci una din obiecțiile posibile la adresa viziunii mele asupra lumii imaginare pe care am construit-o, ca să nu mai vorbim de cele la adresa viziunii mele asupra lumii reale, este că locuitorii lumii imaginare ajunseseră într-un punct în care nu mai realizau natura catastrofei pe care o trăiau. Cu siguranță însă, un eveniment de dimensiuni istorice mondiale atît de șocante nu putea fi trecut cu vederea atît de ușor încît să se șteargă din memorie și să fie de negăsit în arhivele istorice? Și desigur că ceea ce e valabil în lumea fictivă e și mai valabil în lumea reală? Dacă ar fi avut loc o catastrofă suficient de puternică pentru a arunca limbajul și practica moralei într-o gravă stare de dezordine, ar fi trebuit, firește, să știm totul despre asta. Ar fi într-adevăr unul dintre faptele principale ale istoriei noastre. Și totuși această istorie este expusă privirilor noastre, se va spune, și nu supraviețuiește nici o atestare scrisă a unei asemenea catastrofe. Trebuie deci să renunț la ipoteza mea. În acest caz mă voi simți obligat să recunosc cel puțin că trebuie s-o mai dezvolt, din păcate însă s-o dezvolt de la început, în așa fel încît să fie, dacă se poate, și mai puțin credibilă decît era înainte. Va trebui să fie un tip de catastrofă care să nu fi putut și să nu poată fi recunoscută ca atare decît de foarte puțini. Nu va trebui să urmărim cîteva evenimente rapide și șocante al căror caracter e evident și incontestabil, ci un întreg proces mai îndelungat, mai complex, mai greu de identificat, care e, probabil, prin însăși natura sa, mai deschis unei interpretări contradictorii. Cu toate acestea, neverosimilitatea inițială a acestei părți a ipotezei ar putea fi întrucîtva atenuată de o altă sugestie.

În cultura noastră, istoria înseamnă acum istorie academică, iar istoria academică are o vechime de doar două secole. Să presupunem că acea catastrofă despre care vorbește ipoteza mea s-a întîmplat înainte, sau în mare parte înainte, de înființarea istoriei academice, astfel încît presupozițiile morale și evaluative ale istoriei academice să fi decurs din formele de dezordine pe care aceasta le-a produs. Să presupunem, cu alte cuvinte, că

poziția istoriei academice ar fi de așa natură încît din perspectiva sa, neutră din punct de vedere valoric, dezordinea morală ar trebui să rămînă în mare parte invizibilă. Canoanele și categoriile disciplinei sale nu-i vor permite istoricului — și ce e valabil în cazul său e valabil prin firea lucrurilor și în cazul sociologului — să perceapă altceva decît o succesiune de morale: puritanismul secolului al XVII-lea, hedonismul secolului al XVIII-lea, etica victoriană a muncii și așa mai departe, fără a avea însă acces la însuși limbajul ordinii și al dezordinii. Dacă ar fi să se întîmple așa, s-ar explica cel puțin din ce cauză ceea ce eu consider a fi lumea reală și destinul său nu a fost admis în programa universitară. Căci formele programei universitare s-ar dovedi a fi unele din simptomele dezastrului a cărui existență nu e recunoscută de programă. Cea mai mare parte a istoriei și sociologiei universitare — istoria unui Namier sau Hofstadter și sociologia unui Merton sau Lipset — sînt, la urma urmelor, la o distanță la fel de mare față de punctul de vedere istoric al lui Hegel și Collingwood ca și cea mai mare parte a filozofiei universitare față de perspectiva lor filozofică.

Mulți cititori pot avea impresia că, pe măsură ce mi-am elaborat ipoteza inițială, am renunțat, rînd pe rînd, la aproape toate argumentele în favoarea mea. Dar nu asta cere ipoteza însăși? Căci, dacă ipoteza e adevărată, va părea cu necesitate neplauzibilă, din moment ce o modalitate de a enunța o parte a ei este tocmai să afirmi că sîntem într-o situație pe care aproape nimeni nu o recunoaște și pe care, eventual, absolut nimeni nu o poate recunoaște integral. Dacă ipoteza mea ar apărea de la început plauzibilă, ar fi cu siguranță falsă. Și dacă pînă și faptul de a lua în considerație această ipoteză mă pune într-o poziție de adversitate, măcar e vorba de o poziție de adversitate foarte deosebită de cea a radicalismului modern, de pildă. Pentru că radicalul modern are tot atîta încrederea ca și spiritele cele mai conservatoare în expresia morală a atitudinilor sale și, în consecință, în folosirea asertorică a retoricii moralei. Indiferent ce are de reproșat culturii noastre, el este sigur că ea dispune încă de resursele morale de care el are nevoie pentru a-i face reproșuri. Tot restul îi pare a fi în dezordine, în afară de limbajul moralei așa cum e el. Nici nu-i trece prin gînd că s-ar putea să fie trădat la rîndul său tocmai de limbajul pe care-l folosește. Scopul cărții mele este să atragă atenția radicalilor, liberalilor și conservatorilor asupra acestui lucru. Nu mă aștept totuși să reușesc să-i conving că am dreptate; căci dacă ceea ce spun e adevărat, ne aflăm cu toții într-o stare atît de dezastruoasă încît nu există prea multe remedii.

Cu toate astea, să nu vă închipuiți că ajung la o concluzie disperată. *Angst* este, din cînd în cînd, un sentiment la modă, iar citirea incorectă a unor texte existențialiste a transformat însăși disperarea într-un fel de *nostrum** psiho-

* Schemă, teorie, mecanism care poate remedia disfuncții sociale sau politice; panaceu. (*N. t.*)

logic. Dar dacă într-adevăr ne aflăm într-o stare atît de proastă cum cred eu, pînă și pesimismul se va dovedi a fi încă un lux cultural la care va trebui să renunțăm pentru a supraviețui în aceste vremuri grele.

Nu pot, firește, să contest faptul — pe care, la urma urmei, teza mea îl presupune — că limbajul și aparențele moralei continuă să existe, chiar dacă substanța sa integrală a fost în mare măsură fărîmițată și apoi parțial distrusă. Din această cauză, nu înseamnă că sînt inconsecvent dacă voi vorbi, și încă foarte curînd, despre atitudini și argumente morale contemporane. Faptul că vorbesc despre prezent, folosindu-mă de propriul său vocabular, e un simplu act de politețe față de el.

2

Natura dezacordului moral în zilele noastre și pretențiile emotivismului

Cea mai izbitoare trăsătură a discursului moral contemporan este că, în mare parte, e folosit pentru a exprima dezacorduri; iar cea mai izbitoare trăsătură a disputelor prin care se exprimă aceste dezacorduri este caracterul lor interminabil. Nu vreau să spun prin asta doar că se prelungesc la nesfîrșit — deși așa e —, ci și că dau impresia că nu pot ajunge vreodată la o încheiere. S-ar părea că în cultura noastră nu există nici o modalitate rațională de a asigura acordul moral. Să examinăm trei exemple de astfel de dezbateri morale contemporane formulate în termenii unor argumente morale contradictorii caracteristice și bine cunoscute:

1 (a) Un război drept e cel în care binele la care urmează să ajungi compensează relele pe care războiul le implică și în care se poate face clar deosebirea între combatanți — care-și riscă viața — și necombatanți nevinovați. Dar într-un război modern nu poți calcula niciodată cu siguranță fazele următoare și nu poți face o deosebire aplicabilă practic între combatanți și necombatanți. De aceea nici un război modern nu poate fi un război drept și noi toți ar trebui să fim pacifiști.

(b) Dacă vrei pace, pregătește-te pentru război. Singurul mod de a menține pacea este să descurajezi potențialii agresori. Trebuie deci să continui înarmarea și să arăți în mod foarte clar că politica pe care o duci nu exclude un război, indiferent de anvergura sa. În acest scop, e inevitabil să fii pregătit să duci atît războaie limitate, cît și să ajungi la limita unui război nuclear, sau dincolo de ea, în anumite ocazii. Altfel nu numai că nu vei evita războiul, dar vei fi și învins.

(c) Războaiele între Marile Puteri sînt distructive; dar războaiele pentru eliberarea unor grupuri oprimate, din lumea a treia mai ales, sînt mijloace necesare — și de aceea justificate — de a pune capăt exploatării care stă în calea fericirii omenirii.

2 (a) Oricine are anumite drepturi asupra propriei sale persoane, inclusiv asupra trupului său. O urmare a naturii acestor drepturi este că, în stadiul în care embrionul e în esență parte din trupul mamei, ea are dreptul să hotărască singură și nesilită de nimeni dacă să avorteze sau nu. De aceea avortul e permis din punct de vedere moral și ar trebui legiferat.

(b) Nu pot fi de acord cu faptul că mama mea ar fi trebuit să facă un avort cînd era însărcinată cu mine, afară de cazul în care exista certitudinea

că embrionul e mort sau grav vătămat. Dar, dacă nu pot fi de acord cu asta în ceea ce mă privește, cum pot refuza altora dreptul de a trăi pe care-l revendic pentru mine fără a fi inconsecvent? Aș încălca așa-numita Lege de Aur dacă nu aș contesta faptul că o mamă are în general dreptul la avort. Firește că astfel nu subscriu la părerea că avortul trebuie interzis prin lege.

(c) Crima e un lucru rău. Crima înseamnă să curmi o viață nevinovată. Un embrion este un individ identificabil, care se deosebește de un nou-născut doar fiindcă e într-un stadiu mai timpuriu de dezvoltare pe calea lungă care duce la vîrsta adultă și, dacă vreo viață e nevinovată, atunci e cea a embrionului. Dacă infanticidul e în sine o crimă, și avortul e o crimă. Deci avortul nu e doar greșit din punct de vedere moral, ci ar trebui interzis prin lege.

3 (a) Dreptatea cere ca fiecare individ să se bucure, în măsura posibilului, de șanse egale de a-și dezvolta talentele și capacitățile sale. Dar precondițiile pentru acordarea unor astfel de șanse egale includ acordarea unui acces egal la îngrijire medicală și educație. De aceea dreptatea pretinde ca guvernul să ofere servicii medicale și educaționale, finanțate din impozite, și mai pretinde ca nici un cetățean să nu poată profita în mod necinstit și excesiv de ele. Asta, la rîndul său, presupune abolirea învățămîntului privat și a practicii medicale private.

(b) Fiecare are dreptul să preia acele și numai acele obligații pe care vrea să le preia, să fie liber să facă acele și numai acele contracte pe care le dorește și să-și exercite liberul arbitru. Medicii trebuie deci să aibă libertatea de a-și practica meseria așa cum doresc, iar pacienții trebuie să aibă libertatea de a-și alege doctorii; profesorii trebuie să aibă libertatea de a preda în condițiile pe care și le aleg, iar elevii și părinții pe cea de a se duce să învețe unde doresc. Libertatea nu presupune, prin urmare, doar existența medicinei și a învățămîntului particular, ci și abolirea constrîngerilor impuse asupra practicii private de către autorizațiile și regulamentele unor organisme, cum ar fi universitățile, facultățile de medicină, A.M.A.* și statul.

E suficient să enumeri aceste argumente ca să realizezi cît sînt de influente în societatea noastră. Ele au desigur propriii lor purtători de cuvînt experți și articulați: Herman Kahn și Papa, Che Guevara și Milton Friedman sînt cîțiva dintre autorii care au produs diverse variante ale acestora. Dar ceea ce le face să fie exemple importante pentru noi este caracterul lor tipic, faptul că apar pretutindeni, în editoriale de ziare, în cadrul unor dezbateri în școli, în emisiuni talk-show la radio, în scrisori adresate congressmanilor, în baruri, cazărmi și internate. Ce caracteristici specifice au în comun aceste dispute și dezacorduri?

* American Medical Association — Asociația Medicilor Americani. (*N. t.*)

Ele sînt de trei tipuri. Primul îl voi numi, adaptînd o expresie din filozofia științei, incomensurabilitatea conceptuală a argumentelor opuse în fiecare din cele trei dispute. Fiecare argument are validitate logică, sau poate fi extins fără nici o dificultate pentru a o dobîndi; concluziile decurg într-adevăr din premise. Însă premisele contrare sînt de așa natură încît nu găsim un mod rațional pentru a cîntări ceea ce pretinde una împotriva celeilalte. Căci fiecare premisă se folosește de unele concepte normative și evaluative foarte diferite de ale celorlalte, astfel încît sîntem supuși la afirmații de naturi diferite. În primul argument, de pildă, premisele care invocă dreptatea și nevinovăția se bat cap în cap cu cele care invocă succesul și supraviețuirea; în cel de-al doilea, premisele care invocă drepturi se bat cap în cap cu cele care invocă universabilitatea; în cel de-al treilea, pretenția la egalitate se opune pretenției la libertate. Tocmai fiindcă în societatea noastră nu s-a stabilit o modalitate de a decide între aceste pretenții, argumentele morale par să fie inevitabil interminabile. De la concluziile noastre opuse, ne putem întoarce logic la premisele noastre opuse; dar o dată ajunși la premise, argumentele încetează și invocarea unei premise împotriva celeilalte devine pur și simplu o problemă de aserțiune și de respingere. De aici, poate, tonul strident al atîtor dezbateri morale.

Dar e posibil ca această stridență să mai aibă o sursă. Căci nu doar disputele cu ceilalți se reduc la afirmații și respingeri, ci și disputele pe care le avem cu noi înșine. Ori de cîte ori un subiect intră în forumul dezbaterii publice se presupune că el a rezolvat deja, în sinea sa, implicit sau explicit, problema în cauză. Însă din moment ce nu avem criterii inatacabile, o serie de temeiuri concludente cu ajutorul cărora să ne convingem oponenții, înseamnă că în procesul de luare a unei hotărîri nu am apelat la astfel de criterii și temeiuri. Faptul că nu am argumente valabile pe care să le invoc împotriva altuia pare să însemne că nu am argumente valabile eu însumi. Astfel, se pare că îndărătul poziției mele stă o decizie nerațională de a adopta această poziție. Există măcar aparența unui arbitrar privat neliniștitor care corespunde caracterului interminabil al dezbaterii publice. Nu e deci de mirare că devenim defensivi și de aceea stridenți.

O a doua caracteristică a acestor argumente, care, deși contrastează cu prima, e tot atît de importantă, ar fi că ele totuși își propun să fie argumente raționale, *impersonale* și, ca atare, sînt de obicei prezentate într-un mod care se potrivește cu acest caracter impersonal. Ce înseamnă asta de fapt? Haideți să ne gîndim la două feluri diferite în care pot furniza argumentele atunci cînd îi cer altcuiva să execute o acțiune specifică. În primul tip de caz spun: „Fă asta." Persoana căreia mă adresez mă întreabă „De ce aș face-o?", iar eu îi răspund „Fiindcă așa doresc eu". În acest caz nu i-am dat persoanei căreia mă adresez nici un argument de a face ceea ce îi comand sau îi cer eu, în afară de cazul în care el sau ea au, independent de asta, vreun motiv anume de a respecta dorința mea. Dacă atunci cînd spun „Fiindcă așa doresc eu" sînt ofițerul tău superior — în poliție, de pildă, sau în armată —, sau dacă

am vreo altă autoritate sau putere asupra ta, sau dacă mă iubești, sau ți-e frică de mine, sau vrei ceva de la mine, ți-am dat într-adevăr un motiv, deși poate nu un motiv suficient, pentru a face ceea ce vreau eu. Țin să atrag atenția că, în acest tip de situație, faptul că cele spuse de mine îți oferă sau nu un motiv depinde de anumite caracteristici ale tale în momentul în care auzi sau afli cele spuse de mine. Forța motivațională a indicației mele depinde astfel de contextul personal în care a fost rostită.

Considerați prin contrast tipul de situație în care răspunsul la întrebarea „De ce aș face-o?" (după ce cineva a spus „Fă asta") nu este „Fiindcă așa doresc eu", ci o formulă de genul „Fiindcă ar face plăcere altora" sau „Fiindcă e datoria ta". De data asta, motivul este sau nu este un motiv valabil pentru a executa acțiunea în chestiune, indiferent de cine îl exprimă și chiar indiferent de faptul că e exprimat sau nu. Pe deasupra, se apelează la un mod de a privi lucrurile care nu depinde de relația dintre vorbitor și ascultător. Folosirea sa presupune existența unor criterii *impersonale* — existența deci, indiferent de preferințele sau atitudinile vorbitorului și ale ascultătorului, a unor norme de dreptate, de generozitate sau de simț al datoriei. Relația specifică dintre contextul afirmației și forța motivațională e întotdeauna puternică în cazul formulării unor preferințe sau dorințe personale, dar se destramă în cazul unor afirmații morale sau evaluative.

Cînd această a doua caracteristică a formulării și a argumentării morale contemporane se combină cu prima, ea conferă un aer paradoxal dezacordului moral contemporan. Căci dacă ne-am ocupa doar de prima caracteristică, de felul în care ceea ce apare mai întîi ca argument recade apoi în dezacord neargumentat, am putea conchide că asemenea neînțelegeri contemporane nu sînt altceva decît o înfruntare de voințe antagonice, fiecare voință fiind determinată de cîte o serie de alegeri arbitrare proprii. Dar această a doua caracteristică, adică folosirea unor expresii a căror funcție distinctivă în limbajul nostru e de a întruchipa ceea ce pare a fi un apel la norme obiective, sugerează altceva. Căci chiar dacă aparența de suprafață a argumentului este doar o mascaradă, rămîne întrebarea „De ce *această* mascaradă?" Ce anume în natura argumentului rațional îl face să fie atît de important încît devine aparența cvasiuniversală pe care o asumă toți cei care se implică în conflicte morale? Nu sugerează asta oare că practica argumentației morale în cultura noastră exprimă o aspirație de a fi, sau de a deveni, raționali măcar în acest domeniu al vieții noastre?

O a treia caracteristică principală a dezbaterii morale contemporane e strîns legată de primele două. E ușor de văzut că diferite premise incomensurabile din punct de vedere conceptual ale argumentelor opuse, desfășurate în aceste dezbateri, au o largă varietate de origini istorice. Conceptul de dreptate din primul argument își are rădăcinile în expunerea aristotelică a virtuților; genealogia celui de-al doilea poate fi urmărită de la Bismarck și Clausewitz pînă la Machiavelli; conceptul de eliberare din al treilea argument are rădăcini superficiale în Marx și mai puțin superficiale în Fichte.

În a doua dezbatere, concepția despre drepturi, care are antecedente în opera lui Locke, e pusă alături de o viziune asupra universabilității (*universalizability*) de sorginte kantiană clară și de un recurs la legea morală care e tomist. În cea de-a treia dezbatere, un argument care provine de la T. H. Green și de la Rousseau concurează cu altul al cărui străbun e Adam Smith. Această listă de nume individuale renumite e sugestivă; dar poate fi derutantă în două feluri. Ea poate duce la subestimarea complexității istoriei și originii acestor argumente și la urmărirea istoriei și originii lor doar în scrierile filozofilor și ale teoreticienilor, nu în acele complexe conglomerate de teorie și practică ce alcătuiesc culturile umane, ale căror teze sînt articulate de filozofi și teoreticieni doar într-un mod parțial și selectiv. Dar lista de nume sugerează cît de largă și de eterogenă e varietatea surselor morale pe care le-am moștenit. În această privință, retorica de suprafață a culturii noastre tinde să vorbească într-o manieră complezentă despre pluralism moral; noțiunea de pluralism este însă mult prea imprecisă. Căci ea poate fi aplicată tot atît de bine unui dialog ordonat între puncte de vedere care se intersectează, cît și unui amestec nearmonios de fragmente între care nu există nici o potrivire. Bănuiala — și pentru moment nu poate fi decît o bănuială — că avem de-a face cu cel din urmă crește cînd realizăm că toate aceste diverse concepte pe care se sprijină discursul nostru moral au făcut parte, inițial, din ansambluri mai largi de teorie și practică, în care aveau un rol și o funcție dependente de contexte pe care între timp le-au pierdut. Pe deasupra, cel puțin în unele cazuri, conceptele pe care le folosim și-au modificat caracterul în ultimii trei sute de ani; expresiile evaluative pe care le folosim și-au schimbat și ele semnificația. În tranziția de la varietatea de contexte, în care la început erau ca „acasă", la cultura noastră contemporană, „virtute", „dreptate", „pietate", „datorie", sau chiar „cuvenitul" au devenit altceva decît erau odată. Cum ar trebui scrisă istoria acestor schimbări?

Pe măsură ce încerc să răspund la această întrebare, legătura dintre aceste trăsături ale dezbaterii morale contemporane și ipoteza mea inițială devine mai clară. Căci dacă am dreptate atunci cînd presupun că limbajul moralei a trecut de la o stare de ordine la o stare de dezordine, această trecere se va reflecta cu siguranță — și în parte chiar va consta — tocmai în astfel de schimbări de sens. În plus, dacă trăsăturile caracteristice ale propriilor noastre argumente morale pe care le-am identificat — mai ales faptul că tratăm, în mod simultan și inconsecvent, argumentul moral ca pe un exercițiu al puterilor noastre raționale și ca pe o simplă afirmare expresivă — sînt simptome ale dezordinii morale, ar trebui să fim capabili să construim o narațiune istorică adevărată, în care argumentul moral e de natură foarte diferită într-un stadiu mai timpuriu. O putem face?

Un obstacol în calea noastră a fost permanenta abordare anistorică a filozofiei morale de către filozofii contemporani atît în prelegerile cît și în scrierile lor despre acest subiect. De prea multe ori îi mai tratăm încă pe

autorii de filozofie morală din trecut ca pe niște participanți la o singură dezbatere pe o temă relativ invariabilă, considerîndu-i pe Platon, Hume și Mill contemporani atît cu noi, cît și între ei. Asta duce la extragerea acestor scriitori din mediile culturale și sociale în care au trăit și au gîndit; și astfel, istoria gîndirii lor capătă o falsă independență față de restul culturii. Kant încetează să mai facă parte din istoria Prusiei, Hume nu mai e scoțian. Căci din punctul de vedere al filozofiei morale, așa cum o concepem *noi*, aceste caracteristici au devenit irelevante. Istoria empirică e una, filozofia e alta. Avem oare dreptate cînd privim diviziunea între disciplinele academice așa cum o facem în mod convențional? Din nou apare o posibilă legătură între istoria discursului moral și cea a programei academice.

De astă dată însă, mi se poate răspunde pe bună dreptate: Mereu vorbești despre posibilități, bănuieli și ipoteze. Accepți ca ceea ce sugerezi să pară, la început, neplauzibil. În această privință cel puțin ai dreptate. Căci toate aceste trimiteri la supoziții referitoare la istorie sînt inutile. Modul în care ai enunțat problema induce în eroare. Argumentația morală contemporană este interminabilă din punct de vedere rațional, fiindcă orice argumentație morală și, de fapt, orice argumentație evaluativă este și trebuie să fie întotdeauna interminabilă din punct de vedere rațional. Neînțelegerea morală contemporană de un anumit tip nu poate fi rezolvată, deoarece nici o neînțelegere morală de acest tip nu poate fi rezolvată vreodată, nici în trecut, nici în prezent, nici în viitor. Ceea ce ne prezinți drept trăsătură contingentă a culturii noastre, care necesită o explicație specială, poate istorică, e o trăsătură necesară a tuturor culturilor care au discurs evaluativ. E o provocare inevitabilă la începutul acestui argument. Oare poate fi dezamorsată?

Una din teoriile filozofice cu care această provocare ne îndeamnă în mod specific să ne confruntăm este emotivismul. Emotivismul e doctrina potrivit căreia toate judecățile de evaluare și în special cele morale *nu sînt altceva decît* expresii ale unor preferințe, atitudini sau sentimente, în măsura în care acestea au un caracter moral sau evaluativ. Judecățile particulare pot desigur reuni elemente morale și factuale. Cînd spun „Incendierea, ca distrugere a proprietății, este un lucru rău“ unesc o judecată factuală (incendierea distruge proprietatea) cu o judecată morală (incendierea e un lucru rău). Dar, în cadrul acestei judecăți, trebuie întotdeauna făcută o deosebire riguroasă între elementul moral și cel factual. Judecățile factuale sînt adevărate sau false; iar în domeniul faptelor există întotdeauna criterii raționale cu ajutorul cărora putem consolida acordul cu privire la ce e fals sau adevărat. Judecățile morale însă, fiind expresii ale unor atitudini sau ale unor sentimente, nu sînt nici adevărate, nici false; iar acordul în materie de judecăți morale nu poate fi consolidat prin nici o metodă rațională, pentru că ea nu există. Singurul mod de a produce o consolidare în acest caz ar fi provocarea anumitor efecte nonraționale asupra emoțiilor sau a

atitudinilor celor care nu sînt de acord cu tine. Putem folosi judecăți morale nu doar pentru a ne exprima propriile sentimente și atitudini, ci tocmai pentru a provoca astfel de efecte asupra altora.

Emotivismul e deci o teorie care pretinde să explice absolut *toate* judecățile de valoare existente. E de la sine înțeles că, dacă *e* adevărat, *orice* dezacord moral *e* interminabil din punct de vedere rațional; și e de la sine înțeles că, dacă e adevărat, atunci anumite trăsături ale dezbaterii morale asupra cărora am atras atenția mai devreme nu au într-adevăr nimic de-a face cu ceea ce este specific contemporan. Dar e oare adevărat?

Pînă acum, emotivismul a fost prezentat de cei mai sofisticați protagoniști ai săi ca o teorie despre semnificația propozițiilor care sînt folosite pentru a face judecăți morale. C. L. Stevenson, unicul exponent important al teoriei, declara că propoziția „Asta e bine“ înseamnă în mare „Sînt de acord cu asta; faceți și voi la fel“, încercînd să redea prin această echivalență atît funcția judecății morale ca expresie a atitudinilor vorbitorului, cît și funcția judecății morale ca intenție de a influența atitudinile ascultătorului (Stevenson 1945, cap. 2). Alți emotiviști sugerează că a spune „Asta e bine“ e totuna cu: „Așa da, bravo!“ Dar ca teorie a semnificației unui anumit tip de propoziție, emotivismul eșuează complet, din cel puțin trei motive foarte diferite.

Primul este că, din moment ce teoria urmează să elucideze sensul unei anumite categorii de enunțuri atunci cînd sînt formulate, referindu-se la funcția lor de a exprima sentimente sau atitudini, o parte esențială a teoriei va consta în identificarea și caracterizarea sentimentelor sau atitudinilor respective. Exponenții teoriei emotivității păstrează în general tăcerea asupra acestui subiect, și poate că asta e o dovadă de înțelepciune din partea lor. Căci pînă acum, nici o încercare de a identifica tipurile relevante de sentimente sau atitudini nu a reușit să evite o circularitate vidă. „Judecata morală exprimă sentimente sau atitudini“, ni se spune. „Ce fel de sentimente sau atitudini?“, întrebăm noi. „Sentimente sau atitudini de aprobare“, ni se replică. „Ce fel de aprobare?“, întrebăm iarăși, adăugînd poate că aprobarea e de mai multe feluri. Drept răspuns la această întrebare, toate versiunile emotivismului rămîn mute sau, identificînd tipul relevant de aprobare drept aprobare morală — adică, un tip de aprobare exprimată printr-o judecată morală specifică —, dobîndesc o circularitate vidă.

Devine ușor de înțeles de ce teoria e vulnerabilă față de primul tip de critică, atunci cînd luăm în considerație două alte motive de a o respinge. Primul ar fi că emotivismul, ca teorie a sensului unui anumit tip de enunț, are de la început o sarcină imposibilă, și anume cea de a caracteriza drept echivalente ca sens două tipuri de expresie a căror funcție în limbajul nostru decurge în mod substanțial, după cum am văzut, din contrastul și din deosebirea dintre ele. Cum spuneam, există motive serioase pentru a distinge între ceea ce am numit expresii ale preferințelor personale și expresii evaluative (inclusiv morale), ilustrînd modul în care formulările de primul

tip depind de cine le adresează cui pentru a avea putere de convingere, în timp ce formulările de al doilea tip nu sînt, în ceea ce privește puterea lor de convingere, în aceeași măsură dependente de contextul în care apar. Mi se pare suficient pentru a demonstra că există o mare deosebire de sens între membrii celor două categorii; și totuși teoria emotivității încearcă să le echivaleze. Asta nu e doar o greșeală; e o greșeală care cere explicații. Un indiciu al locului unde trebuie căutată explicația apare în al treilea defect al teoriei emotivității, privită ca teorie a sensului.

După cum am văzut, teoria emotivității pretinde a fi o teorie despre sensul propozițiilor; însă expresia sentimentului sau a atitudinii este în mod caracteristic o funcție nu a sensului propoziției, ci una a folosirii lor în anumite ocazii. Învățătorul furios, pentru a recurge la un exemplu al lui Gilbert Ryle, își revarsă sentimentul de furie atunci cînd țipă la copilul care a socotit greșit „Șapte ori șapte fac patruzeci și nouă!“ Dar folosirea acestei propoziții pentru a exprima sentimente sau atitudini nu are nimic de-a face cu sensul ei. Înseamnă că nu trebuie să ne bazăm pe aceste obiecții doar pentru a respinge teoria emotivității, ci că mai degrabă ar trebui să ne gîndim dacă nu ar fi trebuit propusă ca teorie despre *folosirea* — înțeleasă ca scop sau funcție — membrilor unei anumite categorii de expresii mai degrabă decît ca teorie despre *sensul* lor — înțeles ca acoperind tot ceea ce Frege includea în termenii de „sens“ și „referință“.

Reiese clar din cele discutate pînă acum că atunci cînd cineva formulează o judecată morală, cum ar fi, de pildă, „Așa e bine“ sau „Așa e corect“ nu e totuna cu „Sînt de acord cu asta; faceți și voi la fel“ sau cu „Așa da, bravo!“ sau cu orice altă încercare de echivalare sugerată de teoreticienii emotivității; dar chiar dacă sensul acestor propoziții ar fi altul decît cel presupus de teoreticienii emotivității, s-ar putea pretinde — și cu probe adecvate ar fi plauzibil — că folosind astfel de propoziții pentru *a spune* indiferent ce înseamnă ele subiectul nu *face*, de fapt, altceva decît să-și exprime propriile sentimente sau atitudini, încercînd să influențeze sentimentele și atitudinile celorlalți. Dacă teoria emotivității astfel interpretată ar fi corectă, ar însemna că sensul și folosirea expresiilor morale ar fi, sau cel puțin ar fi devenit, radical discrepante între ele. Sensul și folosirea ar fi atît de contradictorii între ele, încît sensul ar tinde să ascundă folosirea. Nu am putea deduce cu siguranță ce face cineva care emite o judecată morală doar ascultînd ceea ce spune. Mai mult chiar, subiectul însuși ar putea fi unul dintre cei pentru care folosirea e disimulată de sens. Tocmai fiindcă e nesigur de sensul cuvintelor pe care le folosește, ar putea fi convins că recurge la criterii independente, impersonale, cînd, de fapt, nu face altceva decît să-și exprime sentimentele în fața altora într-un mod manipulativ. Cum se poate întîmpla un asemenea fenomen?

În lumina acestor considerații, vom încerca să nu ținem seama de pretenția emotivismului la o valabilitate universală; haideți să-l privim, în schimb, ca pe o teorie care s-a dezvoltat în condiții istorice specifice. În

secolul al XVIII-lea, Hume a încorporat elemente emotiviste în textura cuprinzătoare și complexă a teoriei sale morale totale; dar numai în secolul nostru emotivismul a devenit o teorie de sine stătătoare. Iar asta s-a întîmplat ca replică la o serie de teorii care au înflorit, mai ales în Anglia, între 1903 și 1939. Ar trebui să ne întrebăm deci dacă emotivismul ca teorie nu a fost o reacție la limbajul moral în sine sau o răfuială cu el, cum presupuneau protagoniștii săi, ci limbajul moral din Anglia de după 1903, cînd cel din urmă era interpretat conform unui corp de teorie pe care emotivismul încerca inițial să-l respingă. Teoria de care vorbeam a împrumutat numele de „intuiționism" de la începutul secolului al XIX-lea, iar părintele ei nemijlocit a fost G. E. Moore.

„Am intrat la Cambridge în 1902, pe 29 septembrie, și *Principia Ethica* a lui Moore a apărut la sfîrșitul primului meu an de facultate... a fost un moment emoționant, de euforie, începutul unei renașteri, apariția unui cer nou peste un nou pămînt." Așa scria John Maynard Keynes (citat de Rosenbaum 1975, p. 52), și așa vor spune, fiecare cu retorica sa, Lytton Strachey, Desmond McCarthy și, mai tîrziu, Virginia Woolf care, în 1908, parcuge cu greu, pagină cu pagină, *Principia Ethica*, împreună cu o întreagă rețea de prieteni și cunoștințe de la Londra și Cambridge. Noul cer a apărut în urma proclamației calme dar apocaliptice a lui Moore din 1903, conform căreia el ar fi rezolvat în fine, după atîtea secole, problemele eticii, fiind primul filozof care s-a ocupat cu suficientă atenție de natura precisă a întrebărilor la care ar fi trebuit să răspundă etica. Moore a crezut că, ocupîndu-se de natura precisă a acestor întrebări, a descoperit trei lucruri.

În primul rînd că „bun" desemnează o simplă proprietate nedefinibilă, o proprietate care se deosebește de ceea ce numim „plăcut" sau „util supraviețuirii evoluționiste" sau de orice altă proprietate naturală. Deci Moore vorbește de „bun" ca de o proprietate nonnaturală. Propoziții care declară că un lucru sau altul e bun sînt ceea ce Moore numește „intuiții"; ele nu pot nici dovedi, nici infirma ceva și, într-adevăr, nici o probă și nici un raționament nu pot fi invocate în favoarea sau în defavoarea lor. Deși Moore nu acceptă nici o folosire a cuvîntului „intuiție" care ar putea sugera numele unei facultăți intuitive comparabile cu capacitatea noastră vizuală, el compară totuși „bun" ca atribut cu galben ca atribut, astfel încît verdictele conform cărora o stare de lucruri e bună sau nu devin comparabile cu cele mai simple judecăți de percepție vizuală normală.

În al doilea rînd, Moore considera că a spune despre o acțiune că e bună înseamnă pur și simplu că, dintre acțiunile alternative care-ți stau la dispoziție, e cea care produce sau a produs cel mai mult bine. Moore e deci un utilitarist; fiecare acțiune trebuie evaluată exclusiv în funcție de consecințele ei, prin comparație cu consecințele unor posibile acțiuni alternative. De aici rezultă că, cel puțin în cazul unor altor versiuni ale utilitarismului, nici o acțiune nu e vreodată bună sau rea *în sine*. În anumite împrejurări absolut orice poate fi permis.

În al treilea rînd, cum reiese din al șaselea și cel din urmă capitol din *Principia Ethica*, „afecțiunile personale și bucuriile estetice includ *toate* și *de departe* cele mai mari bunuri imaginabile..." Acesta este „adevărul fundamental și ultim al Filozofiei Morale". Desăvîrșirea prieteniei și contemplarea a ceea ce e frumos în natură și artă devin astfel aproape singurul scop, sau poate singurul justificabil, al oricărei acțiuni omenești.

Ar trebui să observăm imediat două lucruri de importanță crucială în legătură cu teoria morală a lui Moore. Primul este că cele trei poziții centrale ale sale sînt logic independente una de alta. Nu am comite nici o inconsecvență dacă am susține-o pe oricare dintre ele și le-am nega pe celelalte două. Poți fi intuiționist fără a fi utilitarist; cei mai mulți intuiționiști englezi au ajuns să susțină că există o proprietate nonnaturală desemnată atît de termenul „bine", cît și de „bun" și să pretindă că a percepe că un anumit tip de acțiune e în concordanță cu „binele" înseamnă să realizezi că ai cel puțin o obligație *prima facie* de a efectua acea acțiune, independent de consecințele sale. Tot astfel, un utilitarist nu e neapărat un partizan al intuiționismului. Și nici utilitariștii, nici intuiționiștii nu sînt neapărat partizani ai valorilor din capitolul șase al lui Moore. Al doilea fapt crucial e ușor de recunoscut dacă privim retrospectiv; prima parte din cele spuse de Moore este *vizibil* falsă, iar a doua și a treia sînt, în cel mai bun caz, foarte discutabile. Argumentele lui Moore ne apar acum ca fiind uneori *evident* deficiente; el încearcă, de pildă, să arate că „bun" nu poate fi definit — pornind de la o proastă definiție de dicționar a „definiției" — și foarte multe lucruri sînt postulate mai degrabă decît demonstrate. Totuși, tocmai această poziție evident falsă, prost argumentată, e considerată de Keynes ca „începutul unei renașteri", declarată de Lytton Strachey ca fiind ceva care „a zdruncinat tot ce s-a scris în materie de etică, de la Aristotel și Isus Cristos la Herbert Spencer și Bradley", și descrisă de Leonard Woolf ca reprezentînd „un substitut pentru amăgirile, halucinațiile, coșmarurile religioase și filozofice cu care ne-au derutat Iehova, Isus și Sfîntul Pavel, Platon, Kant și Hegel, aerul proaspăt și lumina pură a bunului-simț" (citat în Gadd 1974).

Asta e desigur o mare prostie; dar e marea prostie a unor oameni extrem de inteligenți și de sensibili. Merită de aceea să ne întrebăm dacă putem găsi o cheie pentru a înțelege de ce aceștia au acceptat gîndirea naiv și complezent apocaliptică a lui Moore. Una e de la sine înțeleasă. Și anume că grupul care mai apoi avea să devină Bloomsbury acceptase deja valorile din cel de-al șaselea capitol al lui Moore, dar nu le putea accepta ca fiind doar propriile sale preferințe personale. Simțeau nevoia să găsească justificări obiective și impersonale pentru a respinge orice alte exigențe în afară de cele ale raporturilor personale și ale frumosului. Ce anume respingeau ei? În realitate, nici una din doctrinele lui Platon sau Sfîntului Pavel sau ale altor nume mari din catalogul de verdicte al lui Woolf sau Strachey, ci doar numele respective privite ca simboluri ale culturii sfîrșitului de secol

al XIX-lea. Sînt expediați Sidgwick și Leslie Stephen, alături de Spencer și Bradley, și tot trecutul e considerat ca o povară de care Moore i-a ajutat să se elibereze. Ce anume în cultura morală a sfîrșitului de secol al XIX-lea o făcea să fie o povară de care vrei să scapi? Asta e o întrebare al cărei răspuns trebuie să rămînă în suspensie tocmai fiindcă se va impune de la sine de mai multe ori pe parcursul argumentației noastre și, mai tîrziu, vom fi mai bine pregătiți pentru a-i răspunde. Dar trebuie să ținem seama de cît de dominantă e tema acestei respingeri în viețile și scrierile lui Leonard și ale Virginiei Woolf, ale lui Lytton Strachey sau Roger Fry. Keynes a subliniat faptul că nu era respinsă doar versiunea benthamită a utilitarismului și a creștinismului, ci orice revendicare în numele acțiunii sociale privite ca un scop nobil. Și atunci ce mai rămînea?

Răspunsul e: o viziune foarte sărăcită despre cum poate fi folosit „bun". Keynes o ilustrează cu subiecte centrale de discuție între discipolii lui Moore: „Dacă A ar fi îndrăgostit de B și ar crede că B împărtășește sentimentele sale, în vreme ce, de fapt, B îl iubește pe C și nu pe A, situația nu ar fi așa de bună cum ar fi fost dacă A ar fi avut dreptate, dar ar fi oare mai bună sau mai rea decît dacă A și-ar da seama că se înșală?" Sau altul: „Ar fi oare mai bine sau mai rău dacă A ar fi îndrăgostit de B, înșelîndu-se însă cu privire la calitățile lui B, decît dacă nu ar iubi deloc?" Cum se putea răspunde la asemenea întrebări? Urmînd întocmai instrucțiunile lui Moore. Ești în stare sau nu să discerni prezența sau absența proprietății nonnaturale de a fi bun, într-o măsură mai mare sau mai mică? Și ce se întîmplă în cazul în care doi observatori nu sînt de acord? Atunci, potrivit celor spuse de Keynes, răspunsul e următorul: ori cei doi se concentrează asupra unor subiecte diferite fără să-și dea seama, ori unul are percepții superioare celuilalt. Dar firește, după cum ne spune tot Keynes, se întîmplă cu totul altceva: „În practică, victoria era de partea celor care știau să vorbească păstrînd aparența convingerilor clare, sigure și dînd cel mai bine senzația de infailibilitate." Keynes descrie, în continuare, eficacitatea pe care o avea oftatul neîncrezător și clătinatul din cap al lui Moore, tăcerea sumbră a lui Strachey și felul lui Lowes Dickinson de a ridica din umeri.

Aici este evidentă prăpastia dintre sensul și intenția celor spuse și modul de a folosi cuvintele rostite, asupra căruia reinterpretarea dată de noi emotivismului a atras atenția. Un observator atent de atunci — și Keynes însuși — ar fi putut foarte bine să prezinte problema retrospectiv astfel: acești oameni cred că identifică prezența unei proprietăți nonnaturale pe care o denumesc „bun"; dar de fapt nu există o astfel de proprietate și ei nu fac mai mult sau altceva decît să-și exprime sentimentele și atitudinile, ascunzînd expresia preferințelor și a capriciilor lor sub masca unei interpretări a discursului și a comportamentului propriu care-i conferă o obiectivitate pe care în realitate nu o are.

Nu este întîmplător, cred, că cei mai serioși dintre fondatorii moderni ai emotivismului, cum ar fi, de pildă, filozofii F. P. Ramsey (în „Epilogul" la

The Foundation of Mathematics, 1931), Austin Duncan-Jones și C. L. Stevenson, au fost elevii lui Moore; nu mi se pare neplauzibil să presupunem că au confundat, de fapt, doctrina morală de la Cambridge (și din alte locuri cu o moștenire asemănătoare) de după 1903 cu doctrina morală în sine, și că au prezentat, în consecință, ceea ce era o expunere în esență corectă a celei dintîi ca și cum ar fi fost o expunere a celei din urmă. Urmașii lui Moore se comportaseră ca și cum dezacordurile lor asupra ce e bun s-ar fi rezolvat prin raportarea la un criteriu obiectiv și impersonal; de fapt însă se impusese voința celui mai puternic și mai abil din punct de vedere psihologic. Nu e surprinzător că emotiviștii făceau o distincție riguroasă între dezacordul factual, inclusiv perceptual, și ceea ce Stevenson numea „dezacordul de atitudini". Dar dacă exigențele emotivismului, înțelese ca exigențe legate de folosirea doctrinei morale de la Cambridge de după 1903 și de către moștenitorii și succesorii săi de la Londra și din alte părți, mai degrabă decît de sensul doctrinelor morale dintotdeauna și de pretutindeni, par remarcabil de convingătoare e datorită unor cauze care, la prima vedere, par să submineze exigențele universale ale emotivismului și, o dată cu ele, primejdia aparentă pe care acesta o reprezintă pentru teza mea inițială.

Faptul că emotivismul e atît de convingător ca teză despre un anumit tip de discurs moral curent la Cambridge după 1903 se explică prin anumite trăsături specifice ale acelei perioade istorice. Cei ale căror declarații evaluative reprezentau interpretările lui Moore la aceste declarații nu puteau face ceea ce credeau că fac din cauza falsității tezei lui Moore. Dar de aici nu pare să decurgă nimic cu privire la discursul moral în general. Din această cauză, emotivismul se dovedește a fi o teză empirică, sau mai curînd o schiță preliminară a unei teze empirice, care se presupune că va fi completată mai tîrziu cu observații psihologice, sociologice și istorice despre cei care continuă să folosească expresii morale și evaluative, ca și cum s-ar lăsa conduși de criterii obiective și impersonale, deși orice cunoaștere a unui astfel de criteriu s-a pierdut de mult. De aceea trebuie să ne așteptăm ca tipuri emotiviste de teorie să apară în împrejurări locale specifice, ca replică la tipuri de teorie și practică ce împărtășesc anumite trăsături-cheie ale intuiționismului lui Moore. Astfel înțeles, emotivismul se dovedește a fi legat, ca teorie convingătoare a folosirii mai degrabă decît ca teorie falsă a sensului, de un stadiu specific al dezvoltării sau al decăderii morale, un stadiu pe care propria noastră cultură l-a atins încă de la începutul acestui secol.

Spuneam mai înainte că emotivismul nu este doar o expunere a discursului moral curent la Cambridge, începînd cu 1903, ci și o expunere a formulării morale „în alte locuri cu o moștenire asemănătoare". Căci tezei mele i s-ar putea aduce imediat obiecția că, la urma urmelor, emotivismul a fost propagat în diverse perioade, locuri și împrejurări, și că greșesc deci cînd pun accentul pe rolul pe care l-a avut Moore în declanșarea emotivismului. La asta aș răspunde că, în primul rînd, emotivismul mă interesează

numai în măsura în care a fost o teză plauzibilă și care poate fi susținută. Versiunea lui Carnap, de pildă — potrivit căreia caracterizarea declarațiilor morale ca expresii ale sentimentelor și atitudinilor este o încercare disperată de a le găsi cît de cît un statut, după ce propria sa teorie a sensului și a științei le-a exclus din domeniul factual și descriptiv —, se baza pe acordarea unei atenții minimale caracterului lor specific. În al doilea rînd, aș adăuga că, în paralel cu istoria lui Moore de la Cambridge, exista, începînd cu intuiționismul lui Prichard, și o istorie de la Oxford și că, într-adevăr, oriunde înflorește ceva de genul emotivismului e vorba, în general, de o teorie care e descendenta unor puncte de vedere asemănătoare cu cele ale lui Moore și Prichard.

Schema decăderii morale pe care o presupun aceste observații ar fi, cum am sugerat mai înainte, o schemă care ar trebui neapărat să cuprindă trei stadii distincte: primul, în care practica și teoria evaluativă și mai ales morală să întruchipeze norme autentic obiective și impersonale capabile să ofere o justificare rațională pentru politici, acțiuni și judecăți particulare și care, la rîndul lor, să aibă justificări raționale; al doilea, în care apar încercări nereușite de a menține obiectivitatea și impersonalitatea judecăților morale, dar în timpul căruia proiectul de a oferi justificări raționale, atît prin intermediul criteriilor cît și pentru ele, eșuează în permanență; și un al treilea stadiu, în care teoriile de tip emotivist se bucură de o acceptare implicită pe scară largă, din cauza unei recunoașteri generale implicite în practică, deși nu în teorie explicită, a faptului că exigențele de obiectivitate și impersonalitate nu pot duce la nimic.

Și totuși, chiar afirmarea acestei scheme e suficientă pentru a sugera că exigențele *generale* ale emotivismului, reinterpretat ca teorie a utilizării, nu pot fi expediate atît de ușor. Căci o presupoziție a schemei de dezvoltare pe care tocmai am schițat-o este că normele morale, autentic obiective și impersonale, pot fi justificate rațional într-un fel sau altul, chiar dacă în anumite stadii ale unor culturi posibilitatea unei astfel de justificări raționale nu mai există. Iar emotivismul tocmai asta neagă. Ceea ce am prezentat ca fiind, în mare, cazul culturii noastre — și anume că în cadrul argumentului moral aparenta afirmare a unor principii funcționează ca o mască pentru exprimarea preferințelor personale — este considerat a fi universal valabil de către emotivism. Mai mult chiar, face asta invocînd motive care nu impun investigații istorice și sociologice generale ale culturilor umane. Căci emotivismul afirmă că nu este și nu poate fi nici o justificare rațională valabilă pentru a susține existența unor norme morale obiective și impersonale și că, așadar, ele nici nu există. Afirmația aceasta face parte din aceeași categorie ca și cea potrivit căreia faptul că nu există vrăjitoare e un adevăr valabil pentru toate culturile. Poate că există așa-zise vrăjitoare, vrăjitoare adevărate însă nu au existat niciodată, fiindcă nu există nici una. Deci emotivismul susține că pot exista așa-zise justificări raționale, dar că nu au putut exista niciodată justificări raționale adevărate, deoarece ele nu există.

Emotivismul se sprijină astfel pe pretenția că, în realitate, orice încercare, actuală sau din trecut, de a oferi o justificare rațională unei moralități obiective a fost un eșec. E un verdict asupra întregii istorii a filozofiei morale, și ca atare obliterează contrastul dintre prezent și trecut întruchipat de ipoteza mea inițială. Emotivismul a neglijat totuși să țină seama de ce s-ar întîmpla cu moralitatea în cazul în care emotivismul nu ar fi doar adevărat, ci și considerat a fi adevărat în general. Stevenson, de pildă, înțelegea foarte bine că a spune „Cu asta nu sînt de acord; să nu fii nici tu!“ nu are aceeași pregnanță ca atunci cînd spui „Asta e rău!“ El a observat că a doua propoziție are un fel de prestigiu care-i lipsește primeia. Ceea ce nu a observat însă — tocmai fiindcă privea emotivismul ca pe o teorie a sensului — e că prestigiul decurge din faptul că folosirea expresiei „Asta e rău!“ implică o raportare la un criteriu obiectiv și impersonal într-un mod în care „Cu asta nu sînt de acord; să nu fii nici tu!“ nu o face. Cu alte cuvinte, dacă și în măsura în care emotivismul e adevărat, înseamnă că limbajul moral derutează într-un mod grav și, dacă și în măsura în care emotivismul e justificat și acceptat, se presupune că ar trebui renunțat la folosirea limbajului moral tradițional și moștenit. Nici un emotivist nu a ajuns la această concluzie; e limpede că, la fel ca Stevenson, nici ei nu au făcut-o deoarece și-au interpretat greșit propria teorie ca pe o teorie a sensului.

Tot din această cauză, emotivismul nu a izbutit să se impună în cadrul filozofiei analitice morale. Filozofii analitici definiseră rolul filozofiei ca fiind descifrarea sensului expresiilor-cheie atît în limbajul cotidian, cît și în cel științific; și, deoarece emotivismul eșuează tocmai ca teorie a *sensului* expresiilor morale, filozofii analitici au renunțat treptat la el. Totuși emotivismul nu a murit, și e important să reținem cît de des întîlnim în scrierile celor care nu se consideră reprezentanți ai emotivismului, și în contexte filozofice moderne foarte diferite, ceva care seamănă foarte mult cu încercarea emotivismului de a reduce moralitatea la preferințele personale. Impactul filozofic nerecunoscut al emotivismului e un semn al impactului său cultural. În cadrul filozofiei analitice morale, rezistența față de emotivism survine din constatarea că raționamentul moral există totuși, că pot apărea legături logice între diferite judecăți morale de un tip pe care emotivismul nu îl accepta (este evident că „de aceea“, „dacă... atunci“ nu sînt folosite ca expresii ale sentimentelor). Și totuși cea mai răspîndită prezentare a raționamentului moral care a apărut ca replică la această critică a emotivismului a fost cea potrivit căreia un subiect nu-și poate justifica un raționament particular altfel decît recurgînd la o regulă universală din care poate fi dedus logic, și nu poate justifica acea regulă, la rîndul său, decît deducînd-o dintr-o regulă sau dintr-un principiu mai general; conform acestei concepții însă, din moment ce orice înlănțuire de raționamente trebuie să fie finită, un astfel de proces de raționament justificator trebuie să se termine întotdeauna cu enunțarea unei reguli sau a unui principiu cărora nu li se mai poate da o altă motivație. „O justificare completă a unei decizii ar consta

deci într-o expunere completă a efectelor sale împreună cu o prezentare completă a principiilor pe care le-a respectat... Dacă cercetătorul continuă să întrebe « Dar de ce să trăiesc așa? », atunci nu mai urmează nici un răspuns, deoarece am afirmat deja, *ex hypothesi*, tot ce ar fi putut cuprinde un nou răspuns" (Hare 1952, p. 69).

Finalul justificării este astfel întotdeauna, conform acestei concepții, o alegere care nu mai urmează să fie justificată, o alegere fără criterii. Cînd se sprijină pe o asemenea alegere, fiecare individ trebuie să adopte, implicit sau explicit, propriile sale principii prime. Afirmarea oricărui principiu moral este, în cele din urmă, o expresie a preferințelor unei voințe individuale, iar pentru acea voință principiile au și pot avea doar atîta autoritate cît hotărăște să le acorde prin faptul că le adoptă. Deci, în fond, nu se poate spune că emotivismul a fost abandonat.

La asta s-ar putea răspunde că am ajuns la această concluzie doar fiindcă am omis să țin seama de marea varietate de atitudini pozitive, incompatibile cu emotivismul, care au fost adoptate în interiorul filozofiei analitice morale. Preocuparea caracteristică a unor astfel de lucrări este încercarea de a arăta că însăși noțiunea de raționalitate oferă o bază moralității astfel încît avem motive adecvate pentru a respinge prezentările emotiviste și subiectiviste. Iată, de pildă, mi se va spune, varietatea de exigențe pe care le avansează nu numai Hare, ci și Rawls, Donegan, Gert și Gewirth, pentru a nu cita decît pe cîțiva dintre ei. Despre argumentele aduse în sprijinul acestor exigențe vreau să spun două lucruri. Primul este că nici unul din ele nu a avut succes. Mai tîrziu, în capitolul 6, voi folosi spre ilustrare argumentul lui Gewirth care este, pînă acum, cel mai recent dintre acești scriitori; pe lîngă asta e atent, scrupulos și conștient de contribuția altor filozofi morali analitici la dezbatere, și de aceea argumentele sale sînt un test ideal. Dacă ele nu duc la nimic, înseamnă că proiectul din care fac parte nu va avea succes. Și, cum voi arăta mai tîrziu, ele vor eșua.

În al doilea rînd, e relevant că astfel de scriitori nu reușesc să se pună de acord între ei nici asupra definirii caracterului raționalității morale, nici asupra substanței moralității care urmează să se sprijine pe această raționalitate. Diversitatea dezbaterii morale contemporane și caracterul său interminabil se reflectă într-adevăr în controversele filozofilor analitici morali. Dar, dacă cei care pretind că sînt capabili să formuleze principii asupra cărora agenții morali raționali ar trebui să fie de acord nu pot să asigure acordul colegilor lor care împărtășesc metoda și scopul lor filozofic fundamental, e încă o dovadă *prima facie* că proiectul lor a eșuat, chiar înainte să examinăm controversele și concluziile lor particulare. Fiecare dintre ei oferă prin critica sa o mărturie a eșecului construcției colegului său.

De aceea, consider că nu avem nici un motiv valabil pentru a crede că filozofia analitică poate oferi o ieșire convingătoare dintr-un emotivism a cărui substanță o admite de fapt atît de des, o dată ce emotivismul e înțeles ca o teorie a folosirii mai curînd decît a sensului. Dar asta nu e adevărat

doar în cazul filozofiei analitice morale ci, într-o anumită măsură, și în cel al unor filozofii morale, foarte diferite, la prima vedere, din Germania și Franța. Nietzsche și Sartre desfășoară vocabulare filozofice care sînt în mare parte străine mediilor filozofice vorbitoare de engleză; iar în ceea ce privește stilul, retorica și vocabularul, fiecare se deosebește de celălalt în aceeași măsură în care se deosebește de filozofia analitică. Cu toate acestea, ambii admit substanța a ceea ce emotivismul se luptă să impună: Nietzsche, atunci cînd caută să incrimineze formularea de judecăți morale pretins obiective ca pe o mască sub care se ascunde voința de putere a celor care sînt prea slabi și prea umili pentru a se afirma cu măreție arhaică și aristocratică; Sartre, atunci cînd încearcă să demaște moralitatea raționalistă burgheză a celei de-a Treia Republici ca fiind un exercițiu de rea-credință din partea celor care nu pot tolera recunoașterea propriilor lor alegeri ca singura sursă a judecății morale. Ambii credeau că, prin analiza lor, condamnă moralitatea convențională, în vreme ce majoritatea emotiviștilor americani și englezi nu considerau că fac așa ceva. Ambii credeau că sarcina lor era, în parte, să întemeieze o nouă moralitate, dar la acest punct în scrierile amîndurora retorica lor — tot atît de diferită precum sînt ei de diferiți între ei — devine cețoasă și opacă, iar afirmațiile metaforice înlocuiesc argumentația. Celebrul *Übermensch* al lui Nietzsche și Existențialistul-Marxist al lui Sartre își au mai degrabă locul în paginile unui bestiar filozofic decît în discuții serioase. Prin contrast, ambii sînt mai puternici și mai convingători din punct de vedere filozofic în partea negativă a criticilor lor.

Apariția emotivismului într-o asemenea varietate de forme filozofice sugerează în mod convingător că propria mea teză trebuie, de fapt, definită în termenii unei confruntări cu emotivismul. Căci o modalitate de a încadra afirmația mea potrivit căreia moralitatea nu mai e ce era odată constă tocmai în a spune că, în mare măsură, oamenii gîndesc, vorbesc și acționează în prezent *ca și cum* emotivismul ar fi adevărat, indiferent de punctul lor de vedere pe care îl declară deschis. Emotivismul s-a întrupat în cultura noastră. Dar firește că spunînd asta nu declar doar că moralitatea nu mai e ce era odată, ci adaug ceva în plus care e mai important, și anume că ce constituia odată moralitatea a dispărut în mare măsură — fapt care marchează o degenerare, o pierdere culturală gravă. Mă angajez deci la două treburi distincte, dar legate între ele.

Prima este să identific și să descriu moralitatea pierdută a trecutului și să-i evaluez pretențiile de obiectivitate și autoritate; asta e o sarcină în parte istorică și în parte filozofică. A doua este să dovedesc ceea ce susțin eu că ar fi caracterul specific al timpurilor moderne. Am sugerat că trăim într-o cultură specific emotivistă; și, dacă e așa, ar trebui pesemne să descoperim că o varietate largă a conceptelor noastre și a modurilor noastre de comportament — nu doar dezbaterile și judecățile noastre morale explicite — implică adevărul emotivismului, dacă nu la nivelul teoretizării conștiente de sine, atunci cel puțin în practica zilnică. Dar este oare așa? Asupra acestui ultim punct voi reveni imediat.

3

Emotivismul: conținut social și context social

O filozofie morală — și emotivismul nu constituie o excepție — presupune în mod caracteristic o sociologie. Căci orice filozofie morală oferă explicit sau implicit cel puțin o analiză conceptuală parțială a relației dintre un subiect și cauzele, motivele, intențiile și acțiunile sale, presupunînd astfel în general că aceste concepte sînt întruchipate, sau cel puțin pot exista, în lumea socială reală. Pînă și Kant, care uneori pare să reducă facultatea morală la lumea interioară a numenului, implică altceva în scrierile sale despre lege, istorie și politică. Deci, în general, ar însemna o refutare hotărîtă a unei filozofii morale, dacă s-ar susține că facultatea morală nu s-ar putea niciodată întruchipa social pe cont propriu; ar mai însemna și că nu înțelegem pe deplin exigențele filozofiei morale pînă nu deslușim care ar fi întruchiparea sa socială. Unii filozofi morali din trecut, poate cei mai mulți, au considerat că însăși această descifrare face parte din sarcina filozofiei morale. E vorba, bineînțeles, de Platon și Aristotel, de Hume și Adam Smith; dar, cel puțin de la Moore încoace, concepția îngustă care predomină în filozofia morală a făcut ca filozofii morali să ignore această sarcină, așa cum fac în mod evident filozofii adepți ai emotivismului. Nu ne rămîne decît să îndeplinim noi această sarcină.

Care este cheia conținutului social al emotivismului? E faptul că emotivismul aduce cu sine obliterarea oricărei deosebiri autentice între relații sociale manipulative și nonmanipulative. Să considerăm, de pildă, contrastul dintre etica lui Kant și emotivism asupra acestui punct. Pentru Kant — s-ar putea spune același lucru despre mulți alți filozofi morali timpurii — deosebirea dintre o relație umană pătrunsă de moralitate și una lipsită de orice moralitate este tocmai deosebirea dintre o relație în care fiecare îl tratează pe celălalt ca pe un scop și una în care fiecare persoană o tratează pe cealaltă ca pe un mijloc pentru a-și atinge scopul. A trata pe cineva ca pe un scop înseamnă a-i oferi celuilalt ceea ce consideri că reprezintă motivații valabile pentru a acționa într-un fel mai degrabă decît în altul, dar și a-i lăsa libertatea să evalueze singur aceste motivații. Înseamnă a nu dori să-l influențezi pe celălalt decît cu argumente pe care el sau ea le consideră bune. Înseamnă a apela la criterii impersonale asupra validității cărora agentul rațional hotărăște singur. A trata pe celălalt ca pe un mijloc înseamnă, dimpotrivă, a-l transforma într-un instrument al scopurilor tale, concentrînd asupra sa toate influențele și considerațiile care ar putea fi eficace în cutare

sau cutare ocazie. Mă las călăuzit de generalizările sociologiei și ale psihologiei persuasiunii pentru a mă îndruma, și nu de normele unei raționalități normative.

Dacă emotivismul e adevărat, această distincție e iluzorie. Căci formularea evaluativă nu are alt rost și alt sens, în ultimă instanță, decît să exprime propriile sentimente sau atitudini și să transforme sentimentele și atitudinile celorlalți. Nu pot apela în mod autentic la criterii impersonale, căci nu există criterii impersonale. Pot crede că o fac și eu, și alții, dar ar fi o idee greșită. Singura realitate a discursului moral caracteristic este strădania unei voințe de a alinia atitudinile, sentimentele, preferințele și opțiunile celuilalt în rînd cu ale sale. Ceilalți sînt întotdeauna mijloace, niciodată scopuri.

Cum ar *arăta* atunci lumea socială, văzută prin prisma emotivismului? Și cum ar *fi* lumea socială, dacă adevărul emotivismului ar fi o presupoziție unanim acceptată? Forma generală a răspunsului la aceste întrebări este clară acum, dar detaliul social depinde în parte de natura conceptelor sociale particulare; e important în ce mediu și în serviciul căror interese specifice anume a fost obliterată distincția dintre relațiile sociale manipulative și cele nonmanipulative. William Gass e de părere că o preocupare principală a lui Henry James în *Portretul unei doamne* a fost examinarea consecințelor obliterării acestei distincții în viețile unui anumit tip de europeni bogați (Gass 1971, pp. 181–190) și că romanul este, de fapt, o investigație „despre ce înseamnă să fii un consumator de persoane și ce înseamnă să fii o persoană consumată". Adecvarea metaforei consumului decurge din mediu; James e interesat de esteții bogați care vor să scape de tipul de plictiseală atît de caracteristic loazirului modern provocînd în alții un comportament care va răspunde dorințelor lor și le va satisface apetiturile ghiftuite. Aceste dorințe pot fi benigne sau nu, dar deosebirea dintre personajele care se distrează dorind binele altora și cele care urmăresc împlinirea propriilor lor dorințe, fără să le pese decît de binele lor — cum e, de pildă cea dintre Ralph Touchett și Gilbert Osmond —, nu îl interesează atît de mult pe James cît îl frămîntă deosebirea dintre un întreg mediu în care a triumfat modul manipulativ al instrumentalismului moral și un altul, cum e Noua Anglie din *Europenii*, în care așa ceva nu se întîmplă. Sigur că pe James, cel puțin în *Portretul unei doamne*, nu-l preocupa decît un mediu social restrîns și identificat atent, un anume tip de persoană bogată într-un anume loc și timp. Dar asta nu diminuează cu nimic importanța realizării sale pentru cercetarea noastră. Se va dovedi că *Portretul unei doamne* ocupă, de fapt, un loc-cheie într-o lungă tradiție a comentariului moral, din care fac parte *Nepotul lui Rameau* de Diderot și *Enten-Eller* de Kierkegaard. Preocuparea comună a acestei tradiții este statutul celor care privesc lumea socială doar ca pe un loc de întîlnire al unor voințe individuale, fiecare cu o serie de atitudini și preferințe proprii. Ei înțeleg această lume doar ca pe o arenă de împlinire a propriilor satisfacții, interpretează realitatea ca pe un șir de prilejuri de

distracție, iar cel mai mare dușman al lor este plictisul. Tînărul Rameau, „A“-ul lui Kierkegaard și Ralph Touchett își exersează această atitudine estetică în medii cu totul diferite, dar atitudinea e aceeași, și chiar și mediile au ceva comun. Sînt medii în care problema plăcerii se pune într-un context de tihnă îndestulată, în care mari sume de bani au creat o distanță socială față de necesitatea de a munci. Ralph Touchett e bogat, „A“ are un trai îndestulat, Rameau își parazitează protectorii și clienții bogați. Asta nu înseamnă că domeniul pe care Kierkegaard îl numește al esteticului se reduce la cei bogați și la cei din jurul lor; noi, ceilalți, împărtășim adesea atitudinile lor, în închipuire și în aspirații. Nu înseamnă nici că toți oamenii bogați sînt ca Touchett, Osmond sau „A“. Dar înseamnă totuși că, dacă vrem să înțelegem contextul social al acelei desființări a deosebirii dintre relațiile sociale manipulative și cele nonmanipulative pe care o presupune emotivismul, trebuie să avem în vedere și alte contexte sociale.

Unul deosebit de important este cel oferit de viața organizațiilor, a acelor structuri birocratice care, sub forma unor corporații private sau a unor agenții guvernamentale, definesc sarcinile de lucru ale multora dintre contemporanii noștri. Un mare contrast cu viețile esteților bogați se impune imediat atenției noastre . Estetul înstărit, cu o pletoră de mijloace la dispoziție, caută cu neastîmpăr scopuri pentru a le folosi; dar organizația e angajată în mod caracteristic într-o luptă competitivă pentru a pune niște resurse reduse în serviciul scopurilor ei predeterminate. De aceea, distribuirea și redistribuirea cît mai eficace cu putință în vederea acestor scopuri a resurselor — fie ele umane sau nu — pe care le au la dispoziție organizațiile lor este o responsabilitate majoră a managerilor. Orice organizație birocratică reprezintă o definiție explicită sau implicită a costurilor și beneficiilor de la care decurg criteriile eficacității. Raționamentul birocratic înseamnă raționamentul prin care se adaptează mijloacele la scopuri într-un mod economic și eficient.

Această idee familiară — poate de-acum chiar prea familiară — i se datorează inițial lui Max Weber. Devine brusc relevant faptul că ideile lui Weber întruchipează tocmai acele dihotomii pe care le întruchipează emotivismul și desființează tocmai acele diferențe la care emotivismul trebuie să fie orb. Problemele referitoare la scop sînt probleme referitoare la valori, iar cînd e vorba de valori, rațiunea tace; conflictele între valori opuse nu pot fi rezolvate rațional. În schimb, trebuie mereu să alegi — între partide, clase, națiuni, cauze, idealuri. *Entscheidung* joacă în gîndirea lui Weber rolul pe care îl joacă alegerea principiilor în gîndirea lui Hare sau a lui Sartre. „Valorile“, spune Raymond Aron în expunerea sa despre gîndirea lui Weber, „sînt create de hotărîrile oamenilor...“ și îi atribuie lui Weber concepția potrivit căreia „conștiința fiecărui om e irefutabilă“, iar valorile se sprijină pe „o alegere a cărei justificare e pur subiectivă“ (Aron 1967, pp. 206–210 și p. 192). Nu e surprinzător că interpretarea pe care o dă Weber valorilor se inspiră în primul rînd din Nietzsche și că, în cartea sa

despre Weber (1974), Donald G. Macrae îl consideră un existențialist; căci deși spune că un agent poate fi mai mult sau mai puțin rațional atunci cînd acționează conform valorilor sale, alegerea unei anume poziții sau angajări evaluative nu poate fi mai rațională decît alta. Toate credințele și toate evaluările sînt la fel de nonraționale; toate sînt orientări subiective cu înclinații sentimentale și emoționale. Weber este deci, în sensul mai larg în care am conceput termenul, un emotivist, și portretul pe care l-a făcut autorității birocratice este un portret emotivist. Consecința emotivismului lui Weber este că, în gîndirea sa, contrastul dintre putere și autoritate, deși aparent acceptat, este în realitate desființat ca o ilustrare particulară a dispariției contrastului dintre relațiile sociale manipulative și cele nonmanipulative. Weber credea, firește, că face distincția dintre putere și autoritate tocmai fiindcă autoritatea slujește scopuri și crezuri. Dar după cum a observat Philip Rieff cu multă acuitate, „Scopurile lui Weber, *cauzele* ce urmează a fi slujite, sînt mijloace de acțiune; nu se poate să nu slujească puterea" (Rieff 1975, p. 22). Căci, în opinia lui Weber, nici un tip de autoritate nu poate recurge la criterii raționale pentru a se legitima, cu excepția acelui tip de autoritate birocratică ce recurge exact la propria sa *eficacitate*. Iar acest recurs dezvăluie că autoritatea birocratică nu e altceva decît putere încununată de succes.

Prezentarea generală a organizațiilor birocratice făcută de Weber a fost criticată foarte convingător de sociologii care au analizat caracterul specific al birocrațiilor reale. De aceea, e important să reținem că există o zonă în care analiza sa a fost confirmată de experiență și în care versiunile multor sociologi ce cred că au repudiat analiza lui Weber nu fac altceva în realitate decît să o reproducă. Mă refer tocmai la descrierea sa a *modului în care se justifică autoritatea* în birocrații. Căci acei sociologi moderni care, în analizele comportamentului managerial, au pus în evidență aspecte ignorate sau insuficient reliefate de Weber — cum ar fi, de pildă, Likert, care a subliniat necesitatea ca managerul să influențeze motivațiile subordonaților săi, sau March și Simon, care spun că el trebuie să se asigure că subordonații săi argumentează pornind de la premise ce îi vor face să fie de acord cu concluzia la care el a ajuns deja — au privit funcția managerială ca pe una de control al comportamentului și de suprimare a conflictului, astfel încît au confirmat mai degrabă decît au subminat analiza lui Weber despre justificarea managerială. Astfel se dovedește că managerii adevărați întruchipează prin comportamentul lor această parte-cheie a concepției weberiene despre autoritatea birocratică, o concepție care presupune adevărul emotivismului.

Originalul personajului bogat, angajat în urmărirea estetică a propriilor plăceri, pe care l-a descris Henry James, putea fi găsit la Londra și la Paris în secolul trecut; dimpotrivă, originalul personajului managerului descris de Max Weber era „acasă" în Germania wilhelmină; dar, între timp, ambele au fost domesticite în toate țările dezvoltate, mai ales în Statele Unite. Cele două personaje pot fi reprezentate uneori de una și aceeași persoană

care-și împarte viața între ele, și nu sînt figuri marginale în drama socială de azi. Folosesc cu toată seriozitatea această metaforă dramatică. Există un tip de tradiție dramatică — teatrul japonez Noh și „moralitățile" medievale engleze, de pildă — unde apare un număr de personaje-tip pe care publicul le recunoaște imediat. Astfel de personaje determină, în parte, posibilitățile intrigii și ale acțiunii. Dacă le înțelegi, ai la îndemînă un mijloc de a interpreta comportamentul actorilor care joacă asemenea personaje, fiindcă o înțelegere asemănătoare inspiră intențiile actorilor înșiși; iar alți actori își pot defini rolurile raportîndu-se în special la aceste personaje centrale. La fel se întîmplă și cu anumite tipuri de roluri sociale specifice anumitor culturi particulare. Ele furnizează un set de personaje standard, imediat recognoscibile, iar posibilitatea de a le recunoaște este de o importanță socială crucială, deoarece o bună cunoaștere a personajului asigură o interpretare a acțiunilor acelor indivizi care și l-au asumat. Asta se întîmplă tocmai fiindcă acei indivizi au folosit aceeași cunoaștere pentru a-și structura și orienta comportamentul. *Personajele* astfel descrise nu trebuie confundate cu rolurile sociale în general. Căci ele constituie un anumit tip foarte special de rol social care impune, într-un mod în care foarte multe alte roluri sociale nu o fac, un anume tip de constrîngere morală asupra personalității celor care le adoptă. Am ales pentru ele termenul „personaj" tocmai din cauza modului în care reunesc asocieri dramatice și morale. Multe roluri moderne referitoare la ocupații — cel de dentist sau de gunoier, de pildă — nu sînt *personaje*, în sensul în care un manager birocratic e un personaj; multe roluri moderne legate de statut — cel al unui bătrîn pensionar din mica burghezie, de pildă — nu sînt *personaje*, în sensul în care o persoană bogată cu multe loaziruri e un personaj. În cazul unui *personaj*, rolul și personalitatea se îmbină într-un mod mai specific decît de obicei; în cazul unui *personaj*, posibilitățile de acțiune sînt definite într-un mod mai limitat decît de obicei. Una din diferențele-cheie dintre culturi este măsura în care rolurile sînt *personaje*; dar ceea ce e specific fiecărei culturi este, într-o mare și esențială măsură, ceea ce e specific stocului său de *personaje*. Deci cultura Angliei victoriene a fost parțial definită de *personajul* Directorului de școală publică, al Exploratorului și al Inginerului; iar cea a Germaniei wilhelmine de *personajul* Ofițerului Prusac, al Profesorului și al Social-Democratului.

Personajele mai au o dimensiune notabilă. Ele sînt, ca să spunem așa, reprezentanții morali ai culturii lor, și asta datorită modului în care ideile și teoriile morale dobîndesc prin ele o existență întrupată în lumea socială. *Personajele* sînt măștile pe care le poartă filozofiile morale. Firește că astfel de teorii și astfel de filozofii pătrund în viața socială pe multe căi: cel mai evident, probabil, ca idei explicite în cărți, predici sau conversații, sau ca teme simbolice în tablouri, piese sau vise. Dar modul distinctiv în care ele influențează viața *personajelor* poate fi înțeles atunci cînd vedem cum *personajele* îmbină ceea ce de obicei e considerat că aparține bărbatului sau

femeii individuale cu ceea ce de obicei e considerat că aparține rolurilor sociale. Atît indivizii, cît și rolurile pot întrupa — și întrupează —, așa cum fac și *personajele*, convingeri, doctrine și teorii morale, numai că fiecare o face în felul său. Dar felul în care o fac *personajele* nu se conturează decît prin contrast cu felul în care o fac indivizii și rolurile.

În acțiunile lor indivizii își exprimă convingerile morale prin intermediul intențiilor. Căci orice intenție presupune un corp de convingeri, uneori de convingeri morale, mai mult sau mai puțin complex, mai mult sau mai puțin coerent, mai mult sau mai puțin explicit. Deci, chiar acțiuni pe scară mică, cum ar fi să pui o scrisoare la poștă sau să înmînezi o foaie unui trecător, pot reprezenta intenții a căror însemnătate decurge dintr-un proiect de mare anvergură al individului, un proiect care la rîndul lui nu e inteligibil decît pe fundalul unui sistem de convingeri la fel de amplu, dacă nu încă și mai amplu. Cînd cineva pune o scrisoare la poștă, se pregătește poate pentru un tip de carieră antreprenorială în care e nevoie în mod specific de convingerea în viabilitatea și legitimitatea corporațiilor multinaționale; atunci cînd cineva distribuie foițe își exprimă poate credința în filozofia istoriei a lui Lenin. Dar suita judecăților practice ale cărei concluzii sînt exprimate de acțiuni, cum ar fi expedierea scrisorii sau împărțirea foițelor, aparține în cazuri de acest tip individului; iar locul geometric al acestei suite de judecăți, contextul care face ca fiecare pas să fie parte dintr-o succesiune inteligibilă este istoria acțiunilor, a convingerilor, a experienței și a interacțiunii acelui individ particular.

Să comparăm asta cu modul complet diferit în care un anumit tip de rol social poate întruchipa convingeri astfel încît ideile, teoriile și doctrinele pe care le exprimă și le presupune rolul pot fi, măcar în unele împrejurări, cu totul diferite de ideile, teoriile și doctrinele individului care și-a asumat acest rol. Un preot catolic oficiază slujba în virtutea rolului său și participă la o mulțime de activități care întrupează sau presupun, implicit sau explicit, convingerile creștinismului catolic. Totuși, e posibil ca un individ particular hirotonisit, care face același lucru, să-și fi pierdut credința, iar propriile sale convingeri să fie în dezacord cu, sau diferite de, cele exprimate de acțiunile pe care le implică rolul său. Același tip de distincție între rol și individ se poate face în multe alte cazuri. Un reprezentant oficial al sindicatului negociază, în virtutea rolului său, cu reprezentanții patronatului și militează printre tovarășii săi astfel încît se presupune că, în mod general și firesc, scopurile sindicatului — salarii mai mari, îmbunătățirea condițiilor de lucru și menținerea locurilor de muncă *în cadrul* sistemului economic existent — sînt și scopurile legitime ale clasei muncitoare, și că sindicatele sînt instrumentele adecvate pentru a atinge aceste scopuri. Totuși, un reprezentant oficial particular al sindicatului poate crede că sindicatele sînt doar instrumente pentru a domestici și a corupe clasa muncitoare, abătîndu-i interesul de la revoluție. Convingerile sale intime sînt una, iar convingerile pe care le exprimă și le presupune rolul său sînt alta.

Există deci multe cazuri cînd se creează o anume distanță între rol și individ și cînd în relația dintre individ și rol pot interveni diverse grade de îndoială, compromis, interpretare sau cinism. Altfel stau lucrurile cu *personajele*; iar diferența decurge din faptul că cele necesare unui *personaj* sînt impuse din afară, de modul în care alții privesc și folosesc *personajele* pentru a se înțelege și a se evalua pe sine. Cu alte tipuri de rol social, rolul poate fi specificat în mod adecvat în termenii instituțiilor din a căror structură face parte și ai relației individului care îndeplinește rolul cu acele instituții. Asta nu e destul în cazul *personajelor*. Un *personaj* este un obiect vrednic de stimă pentru membrii unei culturi în general sau pentru un segment semnificativ al lor. El le oferă un ideal cultural și moral. Deci, în acest caz, e nevoie ca rolul și personalitatea să fie una. Tipul social și cel psihologic trebuie să coincidă. *Personajul* legitimează moral un mod de existență socială.

Sper că acum e clar de ce am ales exemplele pe care le-am ales, cînd m-am referit la Anglia victoriană și la Germania wilhelmină. Directorul de școală în Anglia și Profesorul în Germania, ca să luăm doar două exemple, nu erau doar roluri sociale: ei reprezentau focarul moral al unor serii de atitudini și activități. Ei puteau prelua această funcție tocmai fiindcă întruchipau teorii și exigențe metafizice și morale. Pe deasupra, aceste teorii și exigențe aveau un anume grad de complexitate, iar în comunitatea Directorilor de școală publică și a Profesorilor aveau loc dezbateri despre rolul și funcția lor: Rugby-ul lui Thomas Arnold era altceva decît Uppingham-ul lui Edward Thring, iar Mommsen și Schmöller reprezentau poziții academice foarte diferite de cele ale lui Max Weber. Dar articularea dezacordului rămînea întotdeauna în contextul acelui profund acord moral care constituia *personajul* pe care fiecare individ îl întruchipa în felul său.

În vremurile noastre, emotivismul este o teorie întrupată în *personaje* care împărtășesc, toate, punctul de vedere emotivist despre distincția dintre discursul rațional și cel nonrațional, dar reprezintă întruchiparea acestei distincții în contexte sociale foarte diferite. Două dintre ele le-am examinat deja: Estetul Bogat și Managerul. Ne mai rămîne să adăugăm un al treilea, și anume Terapeutul. *Personajul* managerului reprezintă obliterarea distincției dintre relațiile sociale manipulative și cele nonmanipulative; terapeutul reprezintă aceeași obliterare în sfera vieții personale. Managerul tratează scopurile ca pe un dat, ca pe ceva în afara sferei sale de acțiune, el se preocupă de tehnici, de transformarea eficace a materiilor prime în produse finite, a muncii necalificate în muncă calificată, a investiției în profituri. Și terapeutul consideră scopurile ca pe un dat, ca pe ceva din afara sferei sale de acțiune; și pe el îl preocupă tehnicile, transformarea eficace a simptomelor nevrotice în energie dirijată, a indivizilor neadaptați în indivizi bine adaptați. În rolurile lor de manager și terapeut, nici managerul, nici terapeutul nu sînt capabili să se angajeze și nu se angajează în dezbateri morale. În ochii lor și ai celorlalți care îi privesc cu aceiași ochi, ei sînt

figuri de necontestat, care pretind că se limitează la domenii unde acordul rațional este posibil — adică, din punctul lor de vedere, la domeniul faptei, al mijloacelor, al eficacității măsurabile.

E foarte important, desigur, că în cultura noastră conceptului terapeutic i s-a dat o utilizare care depășește sfera medicinei psihologice, în care se află evident locul ei legitim. În *The Triumph of the Therapeutic* (1966) și în *To My Fellow Teachers* (1975), Philip Rieff oferă o bogată și devastatoare documentare cu privire la numeroasele feluri în care adevărul a fost dislocat ca valoare și înlocuit cu eficacitatea psihologică. Idiomurile terapiei au invadat cu mult prea mult succes sfere cum ar fi cele ale educației și ale religiei. Tipurile de teorie implicate și invocate în justificarea acestor procedee terapeutice sînt extrem de variate; dar procedeul însuși are o semnificație socială mult mai mare decît teoriile care sînt atît de importante pentru protagoniștii săi.

Am spus că în general *personajele* sînt acele roluri sociale care dau unei culturi definițiile sale morale; mi se pare crucial să subliniez că asta nu înseamnă că acele convingeri morale, exprimate și reprezentate prin *personajele* unei anumite culturi, se vor bucura de un asentiment general în interiorul culturii respective. Dimpotrivă, ele își pot îndeplini sarcina definitorie, în parte fiindcă oferă puncte focale de dezacord. Astfel, caracterul definitoriu moral al rolului managerial în cultura noastră e pus în evidență aproape în aceeași măsură de varietatea atacurilor contemporane asupra procedeelor manageriale și manipulative de practică și teorie ca și de aderarea la ele. Cei care atacă în mod constant birocrația nu fac altceva decît să confirme noțiunea conform căreia sinele se autodefinește în termenii unei relații cu birocrația. Teoreticienii organizațiilor neoweberiene și urmașii Școlii de la Frankfurt contribuie inconștient, pe post de cor, la teatrul din zilele noastre.

Nu vreau să sugerez, firește, că acest tip de fenomen este ceva specific pentru vremurile noastre. Adesea și poate întotdeauna sinele s-a definit din punct de vedere social prin conflict. Asta nu înseamnă totuși că sinele nu este sau nu devine altceva decît rolurile sociale pe care le moștenește. Sinele, spre deosebire de rolurile sale, are o istorie și o istorie socială, iar cea a sinelui emotivist contemporan este inteligibilă doar ca produs final al unei serii lungi și complexe de dezvoltări.

În legătură cu sinele prezentat de emotivism trebuie să observăm imediat că nu poate fi identificat pur și simplu și necondiționat cu *orice* atitudine sau *orice* punct de vedere particular (inclusiv cu cele ale *personajelor* care sînt întruchipări sociale ale emotivismului) doar din cauza faptului că judecățile sale sînt, în cele din urmă, lipsite de criterii. Sinele modern specific, cel pe care l-am numit emotivist, nu-și impune limite atunci cînd emite judecăți despre ceva, căci astfel de limite ar putea decurge doar din criterii raționale de evaluare și, cum am văzut, sinele emotivist nu are asemenea criterii. Totul poate fi criticat, din orice punct de vedere pe care

l-a adoptat sinele, inclusiv alegerea punctului de vedere pe care urmează să-l adopte. Unii filozofi moderni, atît analitici cît și existențialiști, consideră că esența facultății morale constă tocmai în această capacitate a sinelui de a evita orice identificare necesară cu o stare de lucruri contingentă particulară. A fi un agent moral înseamnă, din această perspectivă, tocmai a fi în stare să iei distanță de orice situație în care ești implicat, de orice caracteristică pe care ai putea să o ai, și de a judeca dintr-un punct de vedere exclusiv abstract și universal, total detașat de orice particularitate socială. Astfel, oricine și toată lumea poate fi agent moral, din moment ce influența morală e localizată în sine, și nu în rolurile și practicile sociale. Contrastul dintre această democratizare a facultății morale și monopolurile elitiste ale expertizei manageriale și terapeutice sînt foarte adînci. Orice agent minimal înzestrat cu rațiune contează ca agent moral; însă managerii și terapeuții se bucură de statutul pe care îl au în virtutea faptului că fac parte dintr-o ierarhie de cunoștințe și abilități care li se atribuie. În domeniul faptelor, există procedee pentru eliminarea dezacordului; în cel al moralei, supremul dezacord e înnobilat cu titlul de „pluralism".

Acest sine democratizat care nu are conținutul social necesar și identitatea socială necesară poate deci fi orice, își poate asuma orice rol și orice punct de vedere, fiindcă în/și pentru sine nu *e* nimic. Această relație a sinelui modern cu faptele și rolurile sale a fost conceptualizată de cei mai perspicace și sensibili teoreticieni în două moduri care, la prima vedere, par deosebite și incompatibile. Sartre — vorbesc acum numai de cel din anii treizeci și patruzeci — a descris sinele ca fiind cu totul diferit de orice rol social particular pe care se întîmplă să-l asume; Erving Goffman, dimpotrivă, a restrîns sinele doar la rolurile pe care le joacă, argumentînd că sinele nu e altceva decît un „cuier" pe care stau agățate costumele diverselor roluri (Goffman 1959, p. 253). Pentru Sartre, eroarea centrală constă în identificarea sinelui cu rolurile sale, o greșeală care poartă povara relei-credințe morale și a confuziei intelectuale; pentru Goffman, eroarea centrală constă în a crede că există un sine substanțial, peste și dincolo de prezentările complexe ale unor roluri, o greșeală pe care o fac cei care vor „să ferească o parte a universului omenesc de sociologie". Și totuși, cele două concepții, aparent contradictorii, au mult mai mult în comun decît ar putea părea la prima vedere. În descrierile anecdotice pe care le dă Goffman lumii sociale se mai deslușește încă acest „eu" fantomatic, cîrligul psihologic căruia Goffman îi refuză identitatea substanțială, alunecînd evanescent de la o situație structurată solid pe rol la alta; iar pentru Sartre, ceea ce descoperă sinele despre el însuși este că nu e nimic, că nu e o substanță, ci o sumedenie de posibilități mereu deschise. Deci, la un nivel mai adînc, dezacordurile de suprafață ale lui Sartre și Goffman se sprijină întrucîtva pe un acord; ei sînt de acord doar într-o singură privință, și anume modul în care amîndoi consideră sinele ca pe ceva cu totul opus universului social. Pentru

Goffman, la care socialul e totul, sinele nu va însemna deci nimic, căci nu ocupă nici un spațiu social. Pentru Sartre, chiar dacă ocupă un spațiu social, sinele e doar un accident, și de aceea nici el nu îl privește ca pe o realitate.

Care sînt atunci variantele morale de care dispune sinele astfel conceput? Pentru a răspunde la această întrebare, trebuie mai întîi să ne reamintim cea de-a doua caracteristică-cheie a sinelui emotivist, și anume lipsa de criterii ultime. Cînd spun asta, mă refer la ceea ce am mai observat o dată, și anume la faptul că orice criterii, principii sau opinii evaluative ar invoca sinele emotivist, ele trebuie privite ca expresii ale unor atitudini, preferințe și alegeri care nu respectă nici un criteriu, nici un principiu și nici o valoare, de vreme ce sînt anterioare și stau la baza oricărei raportări la principiu, criteriu sau valoare. De aici rezultă că sinele emotivist nu poate avea o istorie rațională în tranzițiile sale de la o stare de angajare morală la alta. *Au fond*, conflictele interioare sînt pentru el, în mod necesar, confruntarea dintre un caracter arbitrar contingent și altul. Este un sine fără continuități date, în afară de cele ale trupului care îl poartă și ale memoriei care culege cît poate de bine din trecutul său. Și după cum știm din rezultatul discuțiilor despre identitatea personală ale lui Locke, Berkeley, Butler și Hume, nici una dintre acestea, luate împreună sau separat, nu sînt adecvate pentru a specifica acea identitate sau continuitate de care indivizii reali sînt atît de siguri.

Sinele astfel conceput, adică, pe de-o parte, cu totul deosebit de întruchipările sale sociale și, pe de alta, lipsit de o istorie rațională proprie, poate părea să aibă un anumit aspect abstract și fantomatic. De aceea, merită menționat că o expunere behavioristă în cazul sinelui conceput astfel este la fel de puțin plauzibilă ca și în cazul sinelui conceput altfel. Apariția unui caracter abstract și fantomatic nu se explică printr-un inerțial dualism cartezian, ci prin contrastul — de fapt atenuarea — care iese la iveală cînd comparăm sinele emotivist cu predecesorii săi istorici. Căci un mod de a reconsidera sinele emotivist este să-l privești ca pe ceva care a suferit o privațiune, o despuiere de calitățile care cîndva păreau să-i aparțină. Acum sinele e considerat a fi lipsit de identitatea socială necesară, pentru că tipul de identitate socială pe care-l avea odată nu mai e disponibil; acum sinele e privit ca fiind lipsit de criterii, pentru că tipul de *telos* în ai cărui termeni judeca și acționa cîndva nu mai e considerat credibil. Despre ce tip de identitate și de *telos* e vorba?

În multe societăți premoderne, tradiționale, individul se identifică, sau e identificat de către alții, prin faptul că e membru al unui număr de grupuri sociale. Sînt frate, văr și nepot, membru al cutărei gospodării, al cutărui sat, al cutărui trib. Acestea nu sînt caracteristici pe care ființele le au în mod întîmplător și de care se pot dezbăra pentru ca să-și descopere „adevăratul eu". Sînt parte din substanța mea și definesc, cel puțin în parte dacă nu în întregime, obligațiile și datoriile mele. Indivizii moștenesc un loc particular în cadrul unui set de relații sociale care se întrepătrund; fără

acest spațiu nu sînt nimic sau, în cel mai bun caz, sînt străini sau marginali. Cînd ești o asemenea persoană socială nu ocupi un loc static sau fix; înseamnă că ești plasat într-un anumit punct al unei călătorii cu scopuri determinate; a te mișca în viață înseamnă a înainta — sau a nu reuși să înaintezi — spre un scop dat. Astfel, o viață împlinită sau completă este o realizare, iar moartea e punctul în care poți hotărî dacă cineva a fost fericit sau nu. De aceea, conform unui proverb din Grecia antică: „Nu poți spune despre nimeni că e fericit pînă nu a murit."

Această concepție despre întreaga viață omenească văzută ca subiect principal al unei evaluări obiective și impersonale, al unui tip de evaluare care oferă substanța pentru judecarea acțiunilor particulare sau proiectelor unui individ dat, ajunge să nu mai fie general-valabilă într-un anumit moment al evoluției — dacă putem să-i spunem așa — către modernitate. El trece neobservat, într-o anumită măsură, și nu e evocat istoric ca o pierdere, ci ca un cîștig îmbucurător, care marchează apariția individului eliberat, pe de-o parte, de legăturile sociale impuse de constrîngerile ierarhiilor pe care lumea modernă le-a respins încă de la nașterea ei și, pe de alta, de ceea ce modernitatea consideră a fi superstițiile teleologiei. Cînd spun asta, sar niște etape ale argumentației mele; dar vreau doar să marchez faptul că, atunci cînd și-a dobîndit suveranitatea în propriul său domeniu, sinele modern specific, sinele emotivist adică, și-a pierdut frontierele tradiționale oferite de identitatea socială și concepția despre viața omenească văzută ca o ordine cu un scop dat.

Și totuși, cum am mai sugerat, sinele emotivist își are propria sa definiție socială. Se simte acasă într-un tip distinct de ordine socială — din care e parte integrantă —, și anume în cea în care trăim noi, cei din țările așa-zis dezvoltate, în prezent. Definiția sa este pandantul la definiția acelor *personaje* care trăiesc și reprezintă rolurile sociale dominante. Bifurcarea lumii sociale contemporane într-un domeniu al organizării, în care scopurile sînt privite ca un dat și nu sînt supuse unei verificări raționale, și un domeniu al persoanei, în care judecățile și dezbaterile despre valoare sînt factori centrali, dar în care nu există o rezolvare socială rațională a dezacordurilor, își găsește internalizarea, reprezentarea interioară în relația dintre sinele individual și rolurile și *personajele* vieții sociale.

Bifurcația însăși este un indiciu important pentru caracteristicile centrale ale societăților moderne, care ne poate ajuta să nu ne lăsăm amăgiți de propriile lor dezbateri politice interne. Aceste dezbateri sînt adesea puse în scenă în termenii unei pretinse opoziții între individualism și colectivism, fiecare apărînd într-o varietate de forme doctrinale. Pe de o parte, apar cei care se autodefinesc ca protagoniști ai libertății individuale, pe de alta, cei care se autodefinesc ca protagoniști ai planificării și regulamentelor, ai bunurilor obținute prin organizare birocratică. Punctul crucial însă e cel asupra căruia cad de acord partidele în conflict, și anume că ne sînt deschise doar două moduri alternative de viață socială: unul în care sînt suverane

opțiunile libere și arbitrare ale indivizilor, altul în care birocrația e suverană tocmai ca să limiteze alegerile libere și arbitrare ale indivizilor. Datorită acestui profund acord cultural, nu e surprinzător că liniile politice ale societăților moderne oscilează între o libertate care nu e altceva decît o lipsă de reglementare a comportamentului individual și forme de control colectivist destinate să limiteze anarhia propriului interes. Consecințele victoriei unei părți sau a alteia sînt adesea de o mare importanță nemijlocită; dar, așa cum a înțeles foarte bine Soljenițîn, cu timpul ambele moduri de viață sînt intolerabile. Astfel, în societatea în care trăim, birocrația și individualismul sînt parteneri și adversari totodată. Iar sinele emotivist e firește acasă în climatul cultural al acestui individualism birocratic.

Sper că paralela între modul în care tratez ceea ce numesc sinele emotivist și cel în care tratez teoriile emotiviste ale judecăților morale — indiferent că e vorba de cele ale lui Stevenson, Nietzsche sau Sartre — este clară acum. Am susținut, în ambele cazuri, că sîntem confruntați cu ceea ce e inteligibil numai ca produs final al unui proces de schimbare istorică; am confruntat, în ambele cazuri, pozițiile teoretice ai căror protagoniști susțin că ceea ce eu consider a fi caracteristicile istoric produse a ceea ce e specific modern sînt, de fapt, caracteristicile etern necesare ale tuturor și ale oricăror judecăți morale, ale tuturor și ale oricăror tipuri de sine. Dacă argumentația mea e corectă, nu sîntem — deși mulți dintre noi au devenit în întregime sau parțial — ceea ce spun Sartre și Goffman că sîntem, tocmai fiindcă sîntem ultimii moștenitori, deocamdată, ai unui proces de transformare istorică.

Această transformare a sinelui și a relației cu rolurile sale din modurile mai tradiționale de existență și pînă la formele contemporane emotiviste nu s-ar fi putut produce dacă formele discursului moral, limbajul moralității, nu s-ar fi transformat și ele în același timp. Mai mult chiar, e o greșeală să separi istoria sinelui și a rolurilor sale de istoria unui limbaj pe care sinele îl specifică și prin care se exprimă rolurile. Ceea ce descoperim este o singură istorie, și nu două paralele. Am menționat, la început, doi factori centrali ai discursului moral contemporan. Unul era varietatea și aparenta incomensurabilitate a conceptelor invocate. Celălalt era folosirea asertivă a principiilor ultime în încercările de a pune capăt dezbaterii morale. Strategia evidentă pe care o voi urmări de-a lungul investigației mele va fi deci să descopăr de unde vin aceste trăsături ale discursului nostru, cum și de ce s-au format. Asupra acestor lucruri mă voi opri în capitolul următor.

4

Cultura precursorilor și proiectul iluminist de legitimare a moralității

Voi încerca să demonstrez că episoadele-cheie ale istoriei sociale, care au transformat, fragmentat și, în mare parte, dacă poziția mea extremă e corectă, dislocat moralitatea — făcînd astfel posibil sinele emotivist, cu tipurile sale caracteristice de relații și de expresie — au fost episoade din istoria filozofiei; că numai în lumina *acestei* istorii putem înțelege cum au apărut idiosincrasiile discursului moral contemporan de fiecare zi și cum a reușit sinele emotivist să-și găsească un mijloc de expresie. Cum se poate totuși întîmpla asta? În cultura noastră, filozofia universitară e o activitate extrem de marginală și de specializată. Profesorii de filozofie încearcă să-și dea importanță din cînd în cînd, iar unele persoane „cu studii superioare" au vagi frînturi de amintire despre cursul de introducere în filozofie. Dar și unii, și alții ar fi surprinși, iar publicul larg cu atît mai mult, dacă aș sugera, cum de altfel sugerez acum, că rădăcinile unor probleme care rețin acum atenția specializată a filozofilor universitari și rădăcinile unor probleme centrale ale vieții noastre cotidiene, sociale și practice, sînt unele și aceleași. Surpriza ar fi urmată de incredulitate, dacă aș sugera în continuare că nu putem înțelege, și cu atît mai mult nu putem rezolva, nici una din aceste serii de probleme fără să o înțelegem pe cealaltă.

Toate astea ar fi mai puțin neplauzibile dacă teza ar fi prezentată într-o formă istorică. Se afirmă că atît cultura noastră generală cît și filozofia academică sînt, în punctele lor centrale, rezultatul unei culturi în care filozofia a fost o formă esențială de activitate socială, în care rolul și funcția sa erau foarte diferite de ce sînt acum. Voi susține în continuare că eșecul acelei culturi în rezolvarea problemelor sale practice și teoretice a fost *un* factor sau poate chiar *factorul-cheie* în determinarea formei problemelor noastre filozofice academice și a celor practice sociale. Cum era acea cultură? Era atît de apropiată de a noastră, încît nu e întotdeauna ușor să înțelegi prin ce se distinge, prin ce se deosebește de a noastră, și nici să înțelegi unitatea și coerența ei. Pentru asta mai sînt și alte motive întîmplătoare.

Unul din motivele datorită căruia coerența și unitatea culturii iluministe din secolul al XVIII-lea ne scapă prea des este că o înțelegem în primul rînd ca pe un episod din istoria culturii *franceze*. De fapt, chiar din punctul de vedere al acelei culturi, Franța era cea mai înapoiată dintre națiile luminate. Francezii admiteau ei înșiși că urmau modele englezești, iar Anglia, la rîndul ei, era depășită de marile realizări ale Iluminismului scoțian. Cele

mai mari figuri ale Iluminismului erau însă cele germane: Kant și Mozart. Dar din punctul de vedere al varietății și al gamei intelectuale, nici măcar germanii nu-i puteau întrece pe David Hume, Adam Smith, Adam Ferguson, John Millar, lordul Kames și lordul Monboddo.

Francezilor le lipseau trei lucruri: un fundal protestant secularizat, o clasă cultivată care să reunească într-un public de cititori funcționarii guvernamentali, clerul și gînditorii laici și un tip de universitate nou și viu cum erau, la răsărit, cea de la Königsberg și, la apus, cele de la Edinburgh și Glasgow. Intelectualii francezi din secolul al XVIII-lea constituiau *intelighenția*, adică un grup de oameni cultivați și, în același timp, alienați; în vreme ce intelectualii scoțieni, englezi, olandezi, danezi și prusaci din același secol erau, dimpotrivă, integrați în lumea socială, chiar și cînd erau foarte critici la adresa ei. Inteligheația franceză din secolul al XVIII-lea își va găsi corespondentul doar în cea rusă din secolul al XIX-lea.

Avem de-a face deci cu o cultură preponderent nord-europeană, din care spaniolii, italienii și popoarele vorbitoare de limbi slave și galice nu fac parte. Vico nu joacă nici un rol în evoluția sa intelectuală. Ea are, firește, avanposturi în afara Europei de Nord, mai ales în Noua Anglie și Elveția, și influențează sudul Germaniei, Austria, Ungaria și regatul Napoli. Majoritatea iluminiștilor francezi vor să facă parte din ea, deși situația lor e atît de diferită. La urma urmei, măcar prima parte a Revoluției franceze poate fi înțeleasă ca o încercare de-a pătrunde prin mijloace politice în această cultură nord-europeană și de a desființa astfel prăpastia dintre ideile franceze și viața socială și politică franceză. Kant a recunoscut desigur în Revoluția franceză expresia politică a unor gînduri înrudite cu ale sale.

Era o cultură muzicală, și există poate o relație mai strînsă decît s-a crezut în general între acest fapt și problemele filozofice centrale ale culturii. Căci relația dintre convingerile noastre și frazele pe care *doar* sau *mai întîi* le cîntăm, nemaivorbind de muzica ce le însoțește, nu e aceeași ca relația dintre convingerile noastre și frazele pe care mai întîi le spunem, și anume într-un mod asertiv. Cînd slujba catolică devine un gen muzical care poate fi interpretat de protestanți la concert, cînd ascultăm Scriptura pentru ce a compus Bach mai curînd decît pentru ce a scris Sf. Matei, atunci textele sacre se păstrează într-o formă în care legăturile tradiționale cu credința s-au rupt, într-o anumită măsură chiar și pentru cei care încă se socotesc credincioși. Asta nu înseamnă firește că nu există o legătură cu credința; nu poți despărți muzica lui Bach sau chiar a lui Händel de religia creștină. Dar o distincție tradițională între religie și estetică s-a atenuat. Iar asta e adevărat atît atunci cînd credințele sînt noi, cît și atunci cînd sînt tradiționale. Între francmasoneria lui Mozart, de pildă, care e poate *religia par excellence* a Iluminismului, și *Flautul fermecat* există aceeași relație ambiguă ca și între *Messia* lui Händel și creștinismul protestant.

E vorba deci de o cultură în care nu s-a produs doar o schimbare de credință, reprezentată de secularizarea protestantă, ci și o schimbare a

modului de a crede în rîndurile credincioșilor. Nu e surprinzător că încep să apară întrebări-cheie privitoare la justificarea credinței, mai ales a celei morale. Sîntem atît de obișnuiți să clasificăm judecățile, argumentele și faptele în termeni de moralitate, încît uităm că noțiunea era relativ nouă în cultura iluministă. Să ne gîndim la un lucru grăitor: în cultura Iluminismului, prima limbă a discursului cultivat nu mai era latina, care devenise a doua limbă. În latină, ca și în greaca veche, *nu* există nici un cuvînt care să poată fi tradus corect prin „moral"; sau, mai curînd, nu există un astfel de cuvînt pînă cînd nu retraducem cuvîntul nostru „moral" înapoi în latinește. Sigur că, din punct de vedere etimologic, „moral" vine de la *moralis*. Dar *moralis*, ca și predecesorul său grec *ethikos* — Cicero a inventat *moralis* pentru a traduce cuvîntul grecesc în *De Fato* — înseamnă „care ține de caracter", caracterul nefiind altceva decît înclinațiile unui om de a se comporta sistematic într-un anume fel mai degrabă decît într-altul, de a trăi un anume fel de viață.

Utilizările timpurii ale lui „moral" în engleză traduc sensul latinesc și devin substantive acolo unde „morala" unui text literar e lecția practică pe care o învățăm din el. În aceste utilizări timpurii, „moral" nu se opune unor expresii cum ar fi, de pildă, „prudent", „interesat", „legal" sau „religios". Cuvîntul cel mai apropiat ca sens ar fi probabil „practic". Apoi îl întîlnim în mod obișnuit mai întîi ca parte a expresiei „virtute morală", iar mai tîrziu devine predicat de sine stătător, cu o tendință crescîndă de restrîngere a sensului. Abia în secolele XVI și XVII el capătă în mod evident sensul modern și poate fi folosit în contextele pe care tocmai le-am pomenit. Către sfîrșitul secolului al XVII-lea, e folosit pentru prima oară în sensul său cel mai restrîns, și anume cel care se referă mai ales la comportamentul sexual. Cum s-a ajuns la situația în care „a fi imoral" poate fi considerat, chiar ca idiom special, identic cu „a avea moravuri sexuale ușoare"?

Sînt nevoit să răspund mai tîrziu la întrebarea asta. Căci istoria cuvîntului „moral" nu poate fi separată de cea a încercărilor de a găsi o justificare rațională pentru moralitate în acea perioadă istorică — de la, să spunem, 1630 pînă la 1850 —, cînd a dobîndit un sens general și totodată specific. În acea perioadă, „moralitatea" a devenit numele acelei sfere particulare în care regulilor de comportament care nu sînt nici teologice, nici legale, nici estetice li se atribuie un spațiu cultural propriu. Proiectul unei justificări raționale, independente a moralității, devine central pentru cultura nord-europeană, și nu doar preocuparea unor gînditori individuali, de-abia către sfîrșitul secolului al XVII-lea și în secolul al XVIII-lea, cînd această diferențiere între moral și teologic, legal și estetic devenise o doctrină moștenită.

O teză centrală a cărții mele este cea potrivit căreia prăbușirea acestui proiect constituie fundalul istoric necesar pentru o înțelegere clară a impasului în care se află cultura noastră. E nevoie să povestim în detaliu istoria proiectului și a eșecului său ca să justificăm această teză; și cel mai edificator mod de a o repovesti este să începem cu sfîrșitul, cu acel moment

în care apare, pentru prima oară, punctul de vedere modern distinctiv, într-o formă cît de cît matură. Ceea ce numeam mai înainte punctul de vedere modern distinctiv era cel din care dezbaterea morală e privită ca o confruntare între premise morale incompatibile și incomensurabile și angajarea morală ca expresie a unei alegeri lipsite de criterii între astfel de premise, un tip de alegere pentru care nu se poate aduce nici o justificare rațională. Acest element arbitrar al culturii noastre moderne a fost prezentat ca o descoperire filozofică — o descoperire descumpănitoare, ba chiar șocantă — cu mult înainte de a deveni un loc comun al discursului cotidian. La drept vorbind, descoperirea a fost prezentată prima oară cu intenția vădită de a șoca participanții la discursul moral cotidian, într-o carte care este, în același timp, rezultatul și epitaful strădaniilor sistematice ale Iluminismului de a găsi o justificare rațională pentru moralitate. Mă refer la cartea lui Kierkegaard *Enten-Eller,* care de obicei nu e citită în termenii acestei perspective istorice. Una din cauze ar putea fi excesul de familiaritate cu teza sa care ne-a tocit simțurile, astfel încît nu mai percepem ce uimitoare noutate reprezenta la vremea și în spațiul în care a fost scrisă, și anume cultura nord-europeană a Copenhagăi în 1842.

Enten-Eller are trei trăsături principale cărora ar trebui să le acordăm atenție. Prima este legătura dintre modul său de prezentare și teza sa centrală. E o carte în care Kierkegaard poartă o mulțime de măști și inventează astfel un nou gen literar. Kierkegaard nu a fost primul autor care a divizat sinele, i-a alocat o serie de măști, fiecare jucînd mascarada unui sine independent, și a creat astfel un nou gen literar. În acest gen literar, autorul este el însuși mai direct și mai intim prezent decît în orice formă tradițională de teatru, deși prin compartimentarea sinelui său își neagă propria prezență. Diderot, în *Nepotul lui Rameau,* a fost primul maestru al acestui gen nou și specific modern. Dar, în dezbaterea dintre sinele sceptic și cel creștin, pe care Pascal intenționase s-o includă în *Cugetări* și din care au rămas doar fragmente disparate, putem recunoaște parțial pe un predecesor al lui Diderot și Kierkegaard.

Intenția mărturisită a lui Kierkegaard în alcătuirea formei pseudonime a lui *Enten-Eller* a fost să-l pună pe cititor în fața unei alegeri ultime, nefiind el însuși în stare să recomande o alternativă sau alta, deoarece nu apare niciodată ca el însuși. „A“ recomandă modul estetic de viață; „B“ pe cel etic; Victor Eremita redactează și adnotează scrierile amîndurora. Opțiunea între etic și estetic nu înseamnă alegerea între bine și rău, ci opțiunea între a alege în termeni de bine și rău sau nu. În centrul modului de viață estetic, așa cum îl descrie Kierkegaard, se află încercarea sinelui de a se pierde în nemijlocirea experienței prezente. Paradigma expresiei estetice e îndrăgostitul romantic cufundat în propria lui pasiune. Paradigma expresiei etice e, dimpotrivă, căsătoria, o stare de angajare și obligație în timp, în care prezentul e legat de trecut și de viitor. Fiecare din aceste moduri de viață e influențat de concepte diferite, de atitudini incompatibile, de premise opuse.

Să presupunem că cineva care nu a adoptat încă nici unul din aceste moduri de viață are de ales între ele. Nu i se poate da nici un *argument* pentru a prefera unul sau altul. Căci dacă un argument dat vine în sprijinul modului etic de viață — să trăiești astfel înseamnă să-ți împlinești datoria sau să accepți perfecțiunea morală ca scop și să dai astfel un sens acțiunilor tale — persoana care nu a ales încă nici eticul, nici esteticul tot mai trebuie să hotărască dacă să-l trateze ca pe un argument convingător sau nu. Dacă pentru el are forță, înseamnă că deja a ales eticul; ceea ce nu a făcut *ex hypothesi*. Tot așa se întîmplă cu argumentele care vin în sprijinul esteticului. Omul care nu a ales încă mai are de ales dacă să le considere convingătoare sau nu. Încă mai trebuie să-și aleagă principiile prime și tocmai fiindcă sînt *principii prime*, anterioare oricăror altora în lanțul argumentării, nu mai pot fi aduse argumente ultime în sprijinul lor.

Kierkegaard se prezintă astfel ca nefiind partizanul nici uneia din aceste poziții. El nu e nici „A", nici „B". Iar dacă ni se pare că reprezintă poziția potrivit căreia nu există argumente raționale pentru a alege între cele două poziții, iar alegerea sau/sau e ultimă, el va nega și asta, căci tot astfel cum nu e „A" sau „B", nu e nici Victor Eremita. Și totuși, în același timp, e prezent peste tot; prezența sa poate fi detectată cel mai bine în convingerile lui „B", care spune că oricine se confruntă cu alegerea între estetic și etic va alege de fapt eticul; căci energia și pasiunea implicite unei alegeri serioase vor transporta, ca să spunem așa, persoana care alege pe tărîmul eticului. (Cred că aici Kierkegaard susține — dacă putem spune că e vorba de Kierkegaard — ceva fals: esteticul *poate* reprezenta o alegere serioasă, deși povara alegerii sale poate fi la fel de încărcată de pasiune ca și cea a eticului. Mă gîndesc mai ales la acei tineri din generația tatălui meu care au asistat la moartea propriilor principii etice alături de prietenii lor, în tranșeele morții în masă de la Ypres și Somme; s-au întors din război hotărîți să nu le mai pese niciodată de ceva și au inventat nimicurile estetice ale anilor douăzeci.)

Există o diferență crucială între explicația pe care o dau eu relației dintre Kierkegaard și *Enten-Eller* și cea pe care o dă el mai tîrziu, cînd ajunsese să-și interpreteze retrospectiv propriile cărți, în termenii unei vocații unice și consecvente; iar cei mai buni specialiști ai vremurilor noastre în Kierkegaard, cum ar fi Louis Mackey și Gregor Malantschuk, au preluat autoportretul său. Dar dacă luăm în considerație toate mărturiile pe care le avem privitoare la atitudinile lui Kierkegaard din și pînă la sfîrșitul lui 1842 — și poate că textul și pseudonimele din *Enten-Eller* sînt cele mai relevante dintre toate —, poziția lor mi se pare greu de susținut. Ceva mai tîrziu, în 1845, în *Philosophiske Smuler*, el invocă această nouă idee crucială a alegerii radicale și ultime, pentru a explica cum devii creștin; și tot atunci se schimbă radical și caracterizarea pe care o face eticului. Asta devenise foarte clar încă din 1843, în *Frygt og Baeven.* Dar în 1842 Kierkegaard are un raport încă foarte ambiguu cu noua sa idee — căci e autorul ei și totodată

o repudiază. Această idee nu e doar în contradicție cu filozofia lui Hegel, care era, încă din *Enten-Eller,* una din țintele principale ale atacurilor lui Kierkegaard. Ea distruge întreaga tradiție a unei culturi morale raționale — *dacă* nu poate fi ea însăși combătută cu mijloace raționale.

A doua trăsătură a lui *Enten-Eller* asupra căreia trebuie să ne aplecăm acum e legată de inconsecvențe interne profunde — pe care forma cărții le ascunde în parte — între conceptul de alegere radicală pe care îl propune și cel etic. Eticul e prezentat ca acea sferă în care principiile au autoritate asupra noastră, indiferent de atitudinile, preferințele și sentimentele noastre. Ceea ce simt la un moment dat e irelevant față de cum trebuie să trăiesc. De aceea căsătoria e paradigma eticului. Bertrand Russel povestește cum într-o bună zi, mergînd cu bicicleta, și-a dat brusc seama că nu-și mai iubește nevasta — și, la cîtva timp după această revelație, au divorțat. Kierkegaard ar fi spus, pe bună dreptate, că orice atitudine a cărei absență o descoperim fulgerător, în timp ce mergem cu bicicleta, e doar o reacție estetică, și că o astfel de experiență e irelevantă față de angajamentul pe care îl implică o căsătorie autentică, față de autoritatea preceptelor morale care o definesc. Dar de unde decurge tipul de autoritate pe care-l are eticul?

Pentru a răspunde la această întrebare, să ne gîndim la ce tip de autoritate are orice principiu pe care noi, prin libera noastră *alegere,* îl considerăm sau nu ca pe o autoritate. Pot alege, de pildă, să țin un regim ascetic sau să țin post din rațiuni de sănătate, să zicem, sau religioase. Autoritatea acestor principii derivă din rațiunile alegerii mele. În măsura în care sînt rațiuni valabile, principiile au autoritatea corespunzătoare; în măsura în care nu sînt rațiuni valabile, nici principiile nu vor avea autoritatea corespunzătoare. Ar însemna deci că un principiu pentru alegerea căruia nu pot fi invocate nici un fel de rațiuni ar fi un principiu lipsit de autoritate. Aș putea adopta un astfel de principiu din capriciu, fiindcă am chef sau din altă rațiune arbitrară — pur și simplu așa îmi place mie — dar atunci aș fi absolut liber să renunț la el cînd mi-ar conveni. Un astfel de principiu — care cu greu poate fi numit principiu — pare să aparțină clar sferei estetice a lui Kierkegaard.

E limpede acum că potrivit doctrinei din *Enten-Eller* principiile care reprezintă modul de viață etic sînt adoptate *fără nici o rațiune,* printr-o alegere care e mai presus de rațiuni, tocmai pentru că se alege ceea ce contează pentru noi ca rațiune. Și totuși eticul urmează să aibă autoritate asupra noastră. Dar cum e posibil ca ceea ce am ales dintr-o anume rațiune să aibă vreo autoritate asupra noastră? Caracterul contradictoriu al doctrinei lui Kierkegaard e limpede. La acest punct cineva ar putea să replice că apelăm în mod caracteristic la autoritate cînd nu avem rațiuni; apelăm la autoritatea custozilor revelației creștine, de pildă, în momentul în care rațiunea nu mai e de nici un ajutor. Așa că noțiunea de autoritate și cea de rațiune nu sînt intim legate între ele așa cum sugerează argumentația mea, ci se exclud reciproc. Și totuși, cum am mai observat, conceptul autorității care exclude rațiunea este în sine un concept modern, chiar dacă nu exclusiv modern,

fabricat într-o cultură pentru care noțiunea de autoritate e atît de străină și de respingătoare încît apelul la autoritate pare irațional. Dar, în cultura moștenită de Kierkegaard, autoritatea tradițională a eticului nu era de acest tip arbitrar. Iar conceptul tradițional de autoritate e cel care trebuie să se întruchipeze în etic ca să respecte întocmai descrierea lui Kierkegaard. (Nu e surprinzător faptul că tot așa cum Kierkegaard a fost primul care a descoperit conceptul de alegere radicală, în opera sa se produce fractura între rațiune și autoritate.)

Am afirmat deci că în *Enten-Eller* apare o incoerență profundă; dacă eticul are o bază, ea nu poate consta în noțiunea de alegere radicală. Înainte de a ne întreba de ce Kierkegaard a ajuns la această incoerență, aș vrea totuși să mă opresc asupra celei de-a treia caracteristici a lui *Enten-Eller,* și anume caracterul conservator și tradițional al versiunii eticului la Kierkegaard. În cultura noastră, influența noțiunii de alegere radicală se face simțită în dilemele noastre privitoare la *ce* principii etice să alegem. Sîntem aproape insuportabil de conștienți de alternative morale opuse. Dar Kierkegaard combină noțiunea de alegere radicală cu o concepție incontestabilă a *eticului.* A-ți ține promisiunile, a spune adevărul și a fi binevoitor — întruchipate toate în principii morale universalizabile — sînt înțelese într-un mod foarte simplu; omul etic nu are mari probleme de interpretare o dată ce și-a făcut alegerea inițială. Dacă observăm asta, observăm și că Kierkegaard oferă un nou sprijin practic și filozofic unui mod de viață mai vechi și moștenit. Poate că această combinație de noutate și tradiție explică incoerența principală a poziției lui Kierkegaard. Dar e sigur, așa cum voi argumenta, că tocmai această combinație profund incoerentă dintre nou și moștenit este efectul logic al proiectului iluminist de a oferi moralității un fundament rațional și o justificare.

Pentru a înțelege de ce e așa, trebuie să ne întoarcem de la Kierkegaard la Kant. Din cauza polemicii neîncetate a lui Kierkegaard împotriva lui Hegel, este foarte ușor să neglijăm ceea ce Kierkegaard îi datorează lui Kant. Kant e, de fapt, cel care pregătește terenul filozofiei pentru Kierkegaard în aproape toate domeniile. Modul în care tratează Kant dovezile existenței lui Dumnezeu și opinia sa despre ce constituie religia rațională sînt o parte esențială a fundalului pe care a apărut teoria lui Kierkegaard despre creștinism, tot așa cum filozofia morală a lui Kant e fundalul esențial pentru modul în care Kierkegaard tratează eticul. Nu e greu de recunoscut, în teoria lui Kierkegaard despre modul de viață estetic, versiunea unui geniu literar la teoria despre înclinație a lui Kant — care poate fi considerat orice altceva în afară de un geniu literar, ceea ce, de altfel, e valabil pentru toți filozofii de-a lungul istoriei. Și totuși, daneza elegantă dar nu întotdeauna transparentă a lui Kierkegaard își găsește paternitatea în germana onestă și nepretențioasă a lui Kant.

Două teze înșelător de simple formează centrul filozofiei morale a lui Kant: dacă regulile moralității sînt raționale, ele trebuie să fie aceleași

pentru toate ființele raționale, tot așa cum sînt cele ale aritmeticii; și dacă regulile moralității sînt obligatorii pentru toate ființele raționale, atunci nu capacitatea întîmplătoare a acestor ființe de a le pune în practică trebuie să fie importantă, ci voința de a face acest lucru. Proiectul de a descoperi o justificare rațională a moralității *e* astfel pur și simplu proiectul de a descoperi un test rațional care va opera o distincție între acele maxime care sînt o expresie autentică a legii morale cînd determină voința și cele care nu sînt o astfel de expresie. Kant însuși nu are firește nici o îndoială cu privire la *care* maxime sînt în realitate expresia legii morale; oamenii virtuoși și simpli, femei și bărbați, nu aveau nevoie să aștepte să afle de la filozofie ce e aceea o bună voință, iar Kant nu se îndoiește nici o clipă că maximele învățate de la propriii lui părinți virtuoși nu ar fi cele pe care ar trebui să le confirme testul rațional. Conținutul moralității kantiene e conservator exact ca și cel al lui Kierkegaard, ceea ce nu ne surprinde. Deși între copilăria luterană a lui Kant la Königsberg și copilăria luterană a lui Kierkegaard la Copenhaga trecuseră o sută de ani, aceeași moralitate moștenită îi marcase pe amîndoi.

Kant are deci, pe de-o parte, un stoc de maxime și, pe de alta, o concepție despre ce trebuie să constituie testul rațional pentru o maximă. Ce e această concepție și de unde provine ea? Cel mai bun mod de a găsi un răspuns la această întrebare este să ne gîndim de ce Kant a respins două concepții despre un astfel de test care erau foarte răspîndite în tradițiile europene. Pe de o parte, Kant respinge concepția potrivit căreia testul pentru o maximă propusă constă în a stabili dacă respectarea ei duce la fericirea ființei raționale. Kant nu se îndoiește de faptul că toți oamenii doresc fericirea; și nu se îndoiește nici că cel mai mare bun posibil este cel al perfecțiunii morale a individului încununate de fericirea pe care o merită. Dar crede totuși că această *concepție* a noastră despre fericire e prea vagă și schimbătoare pentru a se dovedi o călăuză morală de încredere. În plus, orice precept conceput ca să ne asigure fericirea ar fi expresia unei reguli care funcționează doar condiționat; ea ne-ar instrui să facem cutare sau cutare lucru numai dacă și în măsura în care asta ne-ar duce la fericire. Kant însă consideră că toate expresiile autentice ale legii morale au un caracter categoric necondiționat. Ele nu ne determină în mod ipotetic, ele ne determină pur și simplu.

Deci moralitatea nu se poate întemeia pe dorințele noastre; dar nu se poate întemeia nici pe credințele noastre religioase. Căci a doua concepție tradițională pe care o repudiază Kant este cea potrivit căreia testul pentru un precept sau o maximă dată este să fie poruncită de Dumnezeu. Kant e de părere că nu trebuie să facem cutare sau cutare lucru fiindcă așa ne-a poruncit Dumnezeu. Sîntem îndreptățiți să ajungem la o astfel de concluzie, numai dacă știm că ar trebui să facem mereu ce ne poruncește Dumnezeu. Dar acest lucru nu-l putem ști, în afară de cazul în care noi înșine am avea

un criteriu de judecată independent de poruncile lui Dumnezeu, cu care să putem judeca faptele și vorbele lui Dumnezeu și să constatăm că, din punct de vedere moral, e vrednic de a fi ascultat. Este evident însă că, dacă am avea un astfel de criteriu, poruncile lui Dumnezeu ar fi redundante.

Recunoaștem deja unele caracteristici evidente și pregnante ale gîndirii lui Kant care dovedesc că e precursorul nemijlocit al lui Kierkegaard. Sfera în care trebuie căutată fericirea se deosebește foarte mult de sfera moralității, tot așa cum ambele se deosebesc de cea a moralității și a poruncilor de proveniență divină. Pe deasupra, preceptele moralității nu sînt doar totuna cu preceptele care vor constitui mai tîrziu eticul pentru Kierkegaard; ele trebuie să inspire și același tip de respect. Dar în vreme ce pentru Kierkegaard baza eticului e alegerea, pentru Kant e rațiunea.

După Kant, rațiunea practică nu folosește criterii exterioare ei însești, nu apelează la nici un conținut derivat din experiență; de aceea, argumentele independente ale lui Kant împotriva folosirii fericirii sau împotriva invocării voinței revelate a lui Dumnezeu consolidează doar poziția implicată deja în concepția kantiană despre puterile și funcția rațiunii. Esența rațiunii constă în a stabili principii care sînt universale, categorice și cu coerență internă. O moralitate rațională va stabili deci principii care pot și trebuie să fie respectate de *toți* oamenii, independent de împrejurări și condiții, și cărora poate să li se supună cu consecvență orice agent rațional în orice ocazie. Testul pentru o maximă propusă poate fi, așadar, formulat cu ușurință astfel: putem sau nu putem să vrem în mod consecvent ca toți să acționeze în conformitate cu ea?

Cum putem să decidem dacă această strădanie de a formula un test decisiv pentru maximele morale e un succes sau un eșec? Kant însuși încearcă să ne arate cum maxime de genul „Spune întotdeauna adevărul", „Ține-ți întotdeauna promisiunea făcută", „Fii milostiv cu cei nevoiași", „Nu-ți pune capăt zilelor" trec testul cu succes, în vreme ce maxime de genul „Ține-ți promisiunea numai cînd îți convine" nu-l trec. De fapt însă, chiar și pentru a aproxima ceva care e aparent o demonstrație a acestui fapt, el se vede nevoit să folosească argumente proaste, care culminează cu afirmația potrivit căreia orice om care e în favoarea maximei „Îmi pun capăt zilelor cînd durerea anticipată e mai mare decît fericirea" e inconsecvent, deoarece o astfel de voință „contrazice" impulsul de a trăi pe care-l avem cu toții. Asta e ca și cum am spune că cineva care e în favoarea maximei „Să am mereu părul scurt" e inconsecvent fiindcă asemenea voință contrazice impulsul creșterii părului care e înrădăcinat în fiecare din noi. Dar, pe lîngă faptul că propriile argumente ale lui Kant conțin mari greșeli, multe maxime imorale și nonmorale banale se revendică de la testul lui Kant într-un mod la fel de convingător — uneori chiar și mai convingător — ca și maximele morale pe care Kant aspiră să le impună. Astfel, „Ține-ți promisiunile toată viața, în afară de una singură", „Persecută-i pe toți cei care au credințe religioase

false“ și „Nu mînca scoici decît în zilele de luni ale lui martie“ vor trece cu succes testul lui Kant, pentru că toate pot fi permanent universalizate.

Mi s-ar putea răspunde că, dacă așa arată concluziile la cele spuse de Kant, atunci nu asta a vrut să spună Kant. Firește și evident că nu asta prevedea Kant, din moment ce chiar el credea că testul universalizării consecvente are un conținut moral definitoriu care exclude astfel de maxime universale și banale. El credea asta deoarece considera că formularea pe care o dă imperativului categoric în termeni de universalizare e echivalentă cu o altă formulare cu totul diferită: „Acționează astfel încît să tratezi omenescul din tine și din ceilalți ca pe un scop, nu ca pe un mijloc.“

E limpede că această formulare are un conținut moral, chiar dacă nu e foarte precis cînd nu e însoțit de alte lămuriri. După părerea mea, cele spuse de Kant înseamnă următorul lucru — pe care l-am observat mai înainte folosind filozofia sa morală pentru a ilustra mai bine contrastul cu emotivismul. Eu pot propune cuiva o suită de acțiuni fie oferindu-i niște argumente raționale pentru asta, fie încercînd să-l influențez pe căi nonraționale. În primul caz, îl tratez ca pe o ființă rațională, care merită tot atît respect cît merit și eu, căci oferindu-i argumente îi ofer considerente impersonale pe care urmează să le evalueze el însuși. Ceea ce face ca un argument să fie valabil nu are legătură cu cine și în ce ocazie l-a formulat; înainte ca cineva să fi decis pentru el însuși dacă un motiv de a acționa e bun sau nu, nu are nici un motiv să acționeze. O încercare de persuasiune nonrațională înseamnă, dimpotrivă, să fac din făptuitor un simplu instrument al voinței *mele*, fără a ține seama de raționalitatea *sa*. Deci recomandarea lui Kant se înscrie într-o lungă linie a filozofiei morale care începe cu *Gorgias*-ul lui Platon. Dar Kant nu ne dă nici un singur motiv solid pentru a păstra această poziție. Îmi pot permite să fac haz de ea fără să risc nici o inconsecvență; „N-au decît să fie tratați ca mijloace toți în afară de mine“ poate fi imoral, dar nu incoerent, și nu e lipsit de coerență nici măcar să vrei un univers de egoiști care trăiesc cu toții conform acestei maxime. Ar putea fi incomod pentru fiecare din noi dacă toți ar trăi în conformitate cu această maximă, dar nu ar fi imposibil, iar invocarea considerentelor de confort ar însemna, în orice caz, că introducem acea referință discretă la fericire pe care Kant aspiră s-o elimine din orice reflexie asupra moralității.

Încercarea de a găsi un suport pentru ceea ce Kant consideră a fi maximele moralității, în ceea ce Kant consideră a fi rațiune, eșuează deci tot așa cum eșuează încercarea lui Kierkegaard de a le găsi un fundament în actul alegerii; iar cele două eșecuri sînt strîns legate între ele. Kierkegaard și Kant împărtășesc aceeași concepție despre moralitate, dar Kierkegaard o preia înțelegînd că proiectul de a da moralității o justificare rațională a eșuat. Eșecul lui Kant a fost punctul de pornire al lui Kierkegaard: actul alegerii a intervenit pentru a face ceea ce nu putuse să facă rațiunea. Dar dacă înțelegem alegerea kierkegaardiană ca pe un surogat al rațiunii

kantiene, atunci trebuie să înțelegem că, și în cazul lui Kant, e vorba de o reacție la un episod filozofic anterior, că apelul său la rațiune era moștenitorul și succesorul istoric al raportării lui Diderot și Hume la dorință și pasiuni. Proiectul lui Kant era o reacție istorică la eșecul lor, tot așa cum cel al lui Kierkegaard avea să fie față de al său. În ce a constat acel eșec anterior?

În primul rînd, trebuie să menționăm că Diderot și Hume împărtășeau, în mare măsură, concepția lui Kierkegaard și Kant despre conținutul moralității; și asta e cu atît mai surprinzător cu cît, spre deosebire de cei din urmă, cei dintîi se considerau radicali din punct de vedere filozofic. Totuși, indiferent de gesturile lor radicale, atît Hume cît și Diderot erau, în general, conservatori din punct de vedere moral. Hume e gata să anuleze interdicția creștină tradițională privitoare la sinucidere, dar vederile sale despre promisiune și proprietate sînt la fel de intransigente ca ale lui Kant; Diderot susține că ceea ce el prezintă drept sexualitatea promiscuă a polinezienilor dezvăluie și slujește natura omenească fundamentală, dar e clar că pentru el Parisul nu e Polinezia; iar în *Nepotul lui Rameau*, un Diderot mai în vîrstă se identifică în mod evident cu *le moi*, cu *le philosophe*, care e un moralist *bourgeois* convențional cu o concepție la fel de așezată despre căsătorie, despre respectarea adevărului și a promisiunilor făcute, despre conștiinciozitate ca orice discipol al datoriei kantiene sau al eticii kierkegaardiene. Și nu e vorba numai de teoria lui Diderot; în practică, și-a educat propria fată exact ca acel *bon bourgeois* din dialogurile sale. Ideea pe care o exprimă prin persoana filozofului este că, în cazul în care în Franța modernă toți își vor urmări împlinirea dorințelor, cu un ochi luminat îndreptat asupra unei perspective pe termen lung, se va vedea că regulile morale conservatoare sînt în general acele reguli care se legitimează prin faptul că fundamentul lor îl constituie dorința și pasiunea. La asta tînărul Rameau are trei răspunsuri.

În primul rînd, de ce să ne gîndim la termenul lung dacă perspectiva imediată e destul de atrăgătoare? În al doilea rînd, nu reiese din cele spuse de *philosophe* că trebuie să respectăm regulile morale, chiar și pe termen lung, numai dacă și în măsura în care ele slujesc dorințele noastre? Și, în al treilea rînd, nu așa funcționează lumea noastră, adică nu-și urmează fiecare individ, fiecare clasă propriile dorințe pe care și le satisfac jefuindu-se unii pe alții? Acolo unde filozoful vede principii, familie, o lume socială și naturală în care domnește ordinea, Rameau vede camuflaje sofisticate ale iubirii de sine, ale seducției și ale hoției.

Provocării cu care Rameau îl confruntă pe *philosophe* nu i se poate răspunde în termenii gîndirii lui Diderot. Căci ceea ce îi separă este problema referitoare la dorințele admise să ne conducă în mod legitim la acțiune și, pe de altă parte, la cele ce trebuie inhibate, frustrate sau reeducate; e limpede că nu putem răspunde la această întrebare încercînd să folosim

dorințele noastre drept criterii. Tocmai fiindcă avem cu toții, în realitate sau potențial, numeroase dorințe, dintre care multe sînt în conflict sau incompatibile între ele, trebuie să decidem între exigențele opuse ale unor dorințe opuse. Trebuie să hotărîm direcția în care ne educăm dorințele, felul în care facem ordine în varietatea de impulsuri, nevoi, scopuri și emoții resimțite. De aceea, regulile care ne permit să decidem între exigențele dorințelor noastre și să le ordonăm — inclusiv regulile moralității — nu pot decurge din dorințele între care trebuie să arbitreze și nici nu pot fi legitimate de ele.

În *Supplément au voyage de Bougainville,* Diderot însuși încearcă să distingă între dorințele omenești naturale — cele de care ascultă polinezianul imaginar din narațiunea sa — și cele formate artificial și corupte pe care le datorăm civilizației. Dar, chiar în timp ce face distincția, el își subminează propria încercare de a găsi o bază pentru morală în natura fiziologică a omului. Căci e nevoit să găsească motive pentru a discrimina între dorințe; în *Supplément* reușește să evite confruntarea cu implicațiile propriei sale teze, dar în *Nepotul lui Rameau* e obligat să admită că există dorințe rivale și incompatibile și ordini de dorințe rivale și incompatibile.

Eșecul lui Diderot nu e însă numai al lui. Aceleași greutăți care-l împiedică pe Diderot să justifice morala nu pot fi evitate nici de o explicație mai sofisticată din punct de vedere filozofic cum e cea a lui Hume; iar Hume prezintă cele mai puternice argumente cu putință în favoarea poziției sale. La fel ca Diderot, consideră că judecățile morale particulare sînt expresii ale sentimentelor, ale pasiunilor, fiindcă pasiunile sînt cele care ne împing la acțiune, și nu rațiunea. La fel ca Diderot, recunoaște că atunci cînd facem judecăți morale invocăm reguli generale și demonstrează că sînt utile pentru că ne ajută să obținem scopurile pe care ni le propun pasiunile. La baza acestei idei stă însă o concepție nedeclarată și implicită despre starea pasiunilor în cazul unui om normal și — am spune dacă n-ar exista teza lui Hume despre rațiune — rațional. Atît în lucrarea sa *History,* cît și în *Enquiry,* pasiunile „entuziaștilor“ și, mai ales, ale levellerilor* în secolul al XVII-lea, pe de o parte, și cele ale ascetismului catolic, pe de alta, sînt privite ca devieri, absurdități și — în cazul levellerilor — crime. Pasiunile normale sînt cele ale unui urmaș complezent al revoluției de la 1688. Deci Hume folosește deja într-un mod voalat un criteriu normativ — de fapt un criteriu normativ extrem de conservator — pentru a discrimina între dorințe și sentimente, putînd fi acuzat astfel de același lucru de care se acuza Diderot însuși în persoana filozofului, prin intermediul mai tînărului Rameau. Dar asta nu e tot.

În *Treatise,* Hume întreabă de ce, dacă reguli ca acelea de a onora promisiunile sau acelea ale dreptății trebuie să fie respectate fiindcă și numai

* Membri ai unei grupări democratice mic-burgheze care au jucat un important rol politic în timpul revoluției engleze din 1648–1650. (*N. t.*)

fiindcă slujesc intereselor noastre pe termen lung, nu am fi îndreptățiți să le încălcăm ori de cîte ori ele nu slujesc intereselor noastre, fără ca încălcarea să aibă vreo consecință nefastă. În cursul formulării acestei întrebări, el neagă explicit faptul că vreun elan firesc de altruism sau simpatie față de ceilalți ar putea compensa defectele unui argument interesat sau utilitarist. Dar în *Enquiry* se simte obligat să invoce tocmai o astfel de pornire. Cum s-a produs această schimbare? E clar că invocarea simpatiei e o invenție a lui Hume cu care intenționează să umple prăpastia dintre orice șir de rațiuni care ar putea sprijini adoptarea necondiționată a regulilor generale și necondiționate și orice set de rațiuni ale acțiunii sau judecății care ar putea decurge din dorințele, emoțiile și interesele noastre particulare, fluctuante, guvernate de circumstanțe. Mai tîrziu, Adam Smith va invoca simpatia cu exact același scop. Dar, din punct de vedere logic, prăpastia e de netrecut și „simpatia", așa cum e folosită de Hume și Smith, e doar numele unei ficțiuni filozofice.

Nu am subliniat destul forța argumentelor negative ale lui Hume. Ceea ce îl determină pe Hume să ajungă la concluzia potrivit căreia moralitatea trebuie înțeleasă în termenii locului pe care îl ocupă pasiunile și dorințele în viața oamenilor, ba chiar justificată și explicată astfel, este presupunerea sa inițială că morala este *sau* opera rațiunii, *sau* opera pasiunilor, și argumentele sale aparent decisive că nu poate fi un act al rațiunii. Astfel e obligat să ajungă la concluzia că morala este efectul pasiunilor, independent de și înainte de a aduce *vreun* argument pozitiv în favoarea poziției sale. Influența argumentelor negative e la fel de clară atît la Kant, cît și la Kierkegaard. Tot așa cum Hume propune pasiunile ca suport al moralei, fiindcă argumentele sale exclud posibilitatea rațiunii ca suport, Kant propune rațiunea, fiindcă argumentele *sale* exclud posibilitatea pasiunilor ca suport, iar Kierkegaard, din cauza părerilor sale despre natura obligatorie a considerațiilor care exclud atît rațiunea, cît și pasiunile ca suport al moralei, propune opțiunea fundamentală fără criterii.

Așadar, fiecare poziție se justifică, în mare parte, prin eșecul celorlalte două, și suma totală a criticilor eficiente făcute de fiecare la adresa celeilalte este eșecul tuturor. Proiectul de a prezenta o legitimare rațională a moralității a eșuat definitiv; și de-atunci moralitatea culturii predecesorilor noștri — și deci și a noastră — nu a avut nici o legitimare și nici o rațiune fundamentală publică, împărtășită. Într-o lume a raționalității laice, religia nu mai putea oferi un suport și un fundal comun pentru discursul și acțiunea morală; și neputința filozofiei de a da ce nu mai putea da religia a fost una din cauzele importante pentru care filozofia și-a pierdut rolul cultural central și a devenit un subiect marginal, îngust academic.

De ce nu s-a realizat semnificația acestui eșec în perioada în care s-a produs? Asta e o problemă care va fi examinată amănunțit într-un stadiu ulterior al discuției noastre. Pentru moment voi spune doar că, în general,

publicul cultivat a fost victima unei istorii a culturii care l-a făcut să fie orb față de adevărata sa natură; și că filozofii morali și-au început dezbaterile într-o izolare față de public mult mai mare decît înainte. Pînă în ziua de azi, Kierkegaard, Kant și Hume nu au dus lipsă de discipoli universitari ingenioși; în dezbaterile dintre ei, trăsătura cea mai semnificativă e puterea pe care o au în continuare doar argumentele negative folosite de fiecare tradiție împotriva celeilalte. Dar înainte de a putea înțelege semnificația eșecului de a oferi o justificare rațională, publică, împărtășită a moralității sau o explicație a faptului că această semnificație nu a fost percepută nici atunci și nici pînă acum, va trebui să înțelegem mai bine de ce proiectul a eșuat și ce caracter are acest eșec.

5

De ce a trebuit să eșueze proiectul iluminist de legitimare a moralității

Pînă acum am prezentat eșecul acestui proiect ca pe eșecul unei succesiuni de argumente particulare; dacă asta ar fi tot, ar putea părea că de vină sînt Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith și alți contemporani de-ai lor, care nu au avut abilitatea de a găsi argumente potrivite, și că singura strategie corectă ar fi să așteptăm ca o minte mai ageră să se aplece asupra acestei probleme. Și chiar așa a arătat strategia adoptată de lumea academică filozofică, deși multor filozofi profesioniști le va veni greu să o admită. Să presupunem însă ceva foarte plauzibil, și anume că eșecul proiectului secolelor XVIII și XIX ar fi fost, de fapt, de altă natură. Să presupunem că argumentele lui Kierkegaard, Kant, Diderot, Hume, Smith și ale altora ca ei au eșuat din cauza unor caracteristici comune care decurg din fundalul lor comun foarte specific. Să presupunem că nu-i putem înțelege ca pe niște participanți la o dezbatere atemporală despre morală, ci doar ca pe niște urmași ai unui anumit sistem foarte specific de crezuri morale, un sistem a cărui incoerență internă garantează insuccesul proiectului filozofic comun de la bun început.

Să ne gîndim la unele crezuri împărtășite de toți cei care au contribuit la proiect. Cum am spus mai înainte, toți sînt de acord, într-o măsură uimitoare, cu privire la conținutul și caracterul preceptelor care constituie moralitatea autentică. Căsătoria și familia sînt, *au fond,* tot atît de necontestate de *le philosophe* raționalist al lui Diderot cum sînt și de judecătorul Wilhelm al lui Kierkegaard; promisiunile și dreptatea sînt tot atît de inviolabile pentru Hume cum sînt și pentru Kant. De unde vin aceste convingeri comune? Evident că din trecutul lor creștin comun, în comparație cu care divergențele dintre fundalul luteran al lui Kant și Kierkegaard, cel prezbiterian al lui Hume și cel catolic cu influență jansenistă al lui Diderot sînt relativ neimportante.

În același timp toți sînt de acord nu doar cu privire la caracterul moralității, dar și cu privire la ce ar trebui să fie o justificare rațională a moralei. Premisele sale cheie ar caracteriza o anume trăsătură sau anumite trăsături ale naturii omenești; iar regulile moralității s-ar explica și s-ar justifica atunci ca fiind acele reguli pe care te aștepți să le urmeze o ființă care are o asemenea natură omenească. Pentru Diderot și Hume trăsăturile relevante ale naturii omenești sînt caracteristicile pasiunilor; pentru Kant,

trăsătura relevantă a naturii omeneşti e caracterul universal şi categoric al anumitor reguli ale raţiunii. (Kant neagă desigur faptul că moralitatea „se bazează pe natura umană“, dar prin „natura umană“ înţelege doar partea fiziologică, nonraţională a omului.) Kierkegaard nici nu mai încearcă să *justifice* moralitatea; dar teza sa are exact aceeaşi structură ca aceea comună tezelor lui Kant, Hume şi Diderot, numai că, în loc să apeleze la caracteristicile pasiunilor sau ale raţiunii, el invocă ceea ce consideră a fi caracteristicile alegerii fundamentale.

Deci toţi aceşti scriitori contribuie la proiectul construirii unor argumente valabile care să înainteze de la premise despre natura umană aşa cum o înţeleg ei la concluzii despre autoritatea regulilor şi preceptelor morale. Vreau să demonstrez că orice proiect de acest tip era sortit pieirii de la bun început, din cauza discrepanţei de nedepăşit între concepţia lor comună despre preceptele şi regulile morale, pe de o parte, şi ceea ce aveau în comun — în ciuda unor mari divergenţe — în concepţia lor despre fiinţa omenească, pe de alta. Ambele concepţii au o istorie, şi relaţia dintre ele poate fi înţeleasă numai în lumina acestei istorii.

Să privim, mai întîi, forma generală a sistemului moral care e predecesorul istoric al ambelor concepţii, sistem moral care, sub diverse forme foarte variate şi cu numeroşi adversari, a fost predominant în Evul Mediu european, vreme de lungi perioade, începînd din secolul al XII-lea, un sistem care cuprindea atît elemente clasice, cît şi elemente teiste. Structura sa de bază e analizată de Aristotel în *Etica nicomahică*. În interiorul acestei scheme teleologice există un contrast fundamental între omul-aşa-cum-e-el şi omul-aşa-cum-ar-putea-fi-dacă-şi-ar-împlini-natura-esenţială. Etica e ştiinţa cu ajutorul căreia oamenii pot să înţeleagă cum se face tranziţia de la primul stadiu la al doilea. Văzută astfel, etica presupune o expunere a potenţialităţii şi a actului, o explicaţie a esenţei omului ca animal raţional şi, mai ales, o explicaţie a *telos*-ului uman. Preceptele care recomandă diversele virtuţi şi interzic viciile care le corespund ne învaţă cum să ajungem de la potenţialitate la act, cum să ne realizăm adevărata natură şi să ne atingem adevăratul scop. Dacă le sfidăm devenim frustraţi şi neîmpliniţi şi ratăm şansa de a obţine acel bun al fericirii raţionale a cărui urmărire e specifică pentru specia noastră. Dorinţele şi afectele noastre vor fi puse în ordine şi educate prin folosirea unor astfel de precepte şi prin cultivarea acelor deprinderi de acţiune pe care le recomandă studiul eticii; raţiunea ne învaţă care e scopul nostru adevărat şi cum să-l obţinem. Preceptele care recomandă diversele virtuţi şi interzic viciile care le corespund ne învaţă cum să ajungem de la potenţialitate la act, cum să ne realizăm propria natură şi să ne atingem adevăratul scop. Dacă le sfidăm ne vom simţi frustraţi şi incompleţi şi nu vom reuşi să ajungem la acel bun al fericirii raţionale la care aspiră specia noastră în mod specific. Dorinţele şi afectele noastre trebuie să fie ordonate şi educate prin aplicarea acestor precepte şi prin cultivarea acelor deprinderi de a acţiona pe care le prescrie studiul eticii;

rațiunea ne învață care e scopul nostru adevărat și cum să-l atingem. Avem de-a face cu o schemă tripartită în care natura-umană-așa-cum-e (natura umană încă nemodelată) se află la început în discrepanță și în disonanță cu preceptele eticii și trebuie transformată cu ajutorul învățămintelor rațiunii și experienței practice în natura-umană-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-*telos*-ul. Fiecare din cele trei elemente ale schemei — concepția naturii umane originare, concepția preceptelor eticii raționale și concepția naturii-umane-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-*telos*-ul — are nevoie de raportarea la celelalte două pentru ca statutul și funcția sa să fie inteligibile.

Această schemă se complică și se îmbogățește, dar nu se modifică în mod substanțial, atunci cînd e plasată în cadrul credințelor teiste, indiferent dacă sînt creștine (Toma d'Aquino), iudaice (Maimonide), sau islamice (Ibn Roschd). Preceptele eticii trebuie înțelese acum nu doar ca indicații teleologice, ci și ca expresii ale unei legi instituite de divinitate. Tabelul de virtuți și vicii trebuie amendat și suplimentat, iar la conceptul aristotelic de greșeală trebuie adăugat conceptul de păcat. Legea lui Dumnezeu impune un nou tip de respect și de venerație. Adevăratul scop al omului nu se poate împlini în întregime în această lume, ci doar în cea de dincolo. Totuși, structura triplă a naturii-umane-așa-cum-e în stare naturală, a naturii-umane-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-*telos*-ul și preceptele eticii raționale ca mijloc de a trece de la un stadiu la altul rămîn centrale înțelegerii teiste a gîndirii și a judecății evaluative.

Astfel, discursul moral are sens și scop dublu și două măsuri în perioada în care predomină versiunea teistă a moralității clasice. A spune că cineva ar trebui să facă ceva înseamnă, în același timp, a spune ce cale de acțiune va duce de fapt, în aceste împrejurări, la scopul adevărat al omului și ce anume indică legea instituită de Dumnezeu și înțeleasă de rațiune. Propozițiile morale sînt astfel folosite în acest cadru pentru a face afirmații care sînt adevărate sau false. Majoritatea adepților medievali ai acestei scheme credeau, firește, că ea reprezintă o parte a revelației divine, dar și o descoperire a rațiunii, care poate fi susținută rațional. Această zonă de înțelegere nu supraviețuiește însă momentului în care protestantismul și catolicismul jansenist — și predecesorii săi nemijlociți din Evul Mediu tîrziu — își fac apariția. Căci ei reprezintă o nouă concepție despre rațiune. (Argumentația mea asupra acestor probleme și a altora e profund îndatorată celei a lui Anscombe, 1958, deși e foarte diferită de ea.)

Acești noi teologi afirmă că rațiunea *nu* oferă nici o înțelegere autentică a adevăratului scop al omului; puterea rațiunii a fost distrusă de păcatul originar. După părerea lui Calvin, „Si Adam integer stetisset", rațiunea ar fi putut juca rolul pe care i-l atribuia Aristotel. Dar acum rațiunea e incapabilă să corecteze pasiunile noastre (e evident că părerile lui Hume sînt ale cuiva care a primit o educație calvinistă.) Totuși, contrastul între omul-așa-cum-e și omul-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-*telos*-ul rămîne valabil, și legea morală divină rămîne îndrumătorul nostru care ne duce de

la un stadiu la celălalt, chiar dacă harul e singurul care ne îngăduie să reacționăm și să urmăm preceptele sale. Jansenistul Pascal ocupă un loc foarte important în această evoluție. Căci Pascal e cel care recunoaște că viziunea protestant-jansenistă asupra rațiunii este, din mai multe puncte de vedere importante, în concordanță cu viziunea conform căreia rațiunea se află la locul ei firesc în filozofia și știința cele mai inovatoare ale secolului al XVII-lea. Rațiunea nu înțelege esențe sau tranziții de la potențialitate la act; aceste concepte aparțin schemei conceptuale disprețuite a scolasticismului. Știința antiaristotelică impune limite stricte puterilor rațiunii. Rațiunea e calculatoare: poate stabili adevăruri faptice și relații matematice și nimic altceva. Deci în sfera practică ea nu se poate referi decît la mijloace. Despre scopuri nu are nimic de spus. Rațiunea nu poate nici măcar respinge scepticismul, așa cum credea Descartes; așadar, una dintre realizările rațiunii ar fi, după cum spunea Pascal, să recunoască faptul că, în cele din urmă, convingerile noastre se sprijină pe natură, deprinderi și obiceiuri.

Felul uimitor în care Pascal îl anticipă pe Hume — și fiindcă știm că Hume îl citise pe Pascal, e poate plauzibil să credem că e vorba de o influență nemijlocită — indică în ce măsură acest concept de rațiune mai avea încă putere. Chiar și la Kant apar trăsăturile sale caracteristice negative; pentru el, ca și pentru Hume, rațiunea nu discerne naturile esențiale și trăsăturile teleologice în universul obiectiv care poate fi studiat cu ajutorul fizicii. Dezacordul lor cu privire la natura umană coexistă deci alături de acorduri importante și izbitoare; tot așa se întîmplă și în cazul lui Diderot, Smith și Kierkegaard. Toți resping orice viziune teleologică asupra naturii umane, asupra unei esențe umane care îi definește adevăratul scop. Dar a înțelege asta înseamnă a înțelege de ce proiectul lor de a găsi o bază moralității a trebuit să eșueze.

Schema morală care formează fundalul istoric al gîndirii lor avea, așa cum am văzut, o structură care presupunea trei elemente: natura umană naturală, omul-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-*telos*-ul și preceptele morale care îi permit să treacă de la o stare la alta. Dar efectul reunit al respingerii laice a teologiei protestante și catolice și al respingerii științifice și filozofice a aristotelismului a fost eliminarea oricărei noțiuni a omului-așa-cum-ar-putea-fi-dacă-și-ar-împlini-*telos*-ul. Din moment ce întregul sens al eticii — ca disciplină teoretică și practică — este să facă posibilă trecerea omului de la stadiul prezent la adevăratul său scop, eliminarea oricărei noțiuni de natură umană esențială și, o dată cu ea, renunțarea la orice noțiune de *telos* lasă în urmă o schemă morală compusă din cele două elemente rămase, a căror relație devine foarte neclară. Există, pe de-o parte, un anumit conținut al moralității: o serie de indicații lipsite de contextul lor teleologic. Există, pe de altă parte, o anumită viziune asupra naturii-umane-naturale-așa-cum-e-ea. Din moment ce indicațiile morale erau la locul lor firesc într-o schemă în care scopul lor consta în a corecta, îmbunătăți și educa acea natură umană, nu vor fi în mod limpede îndrumări care să poată

fi deduse din afirmații generale despre natura umană sau justificate în vreun alt fel prin raportarea la caracteristicile ei. Indicațiile morale astfel înțelese sînt probabil cele cărora natura umană astfel înțeleasă tinde să nu le dea ascultare. Deci filozofii morali din secolul al XVIII-lea s-au angajat într-un proiect sortit inevitabil eșecului; căci ei au încercat să găsească un fundament rațional pentru crezurile lor morale într-un mod particular de a înțelege natura umană, dar au moștenit, în același timp, o serie de indicații morale, pe de-o parte, și o concepție asupra naturii umane, pe de alta, care fuseseră concepute în mod expres pentru a fi discrepante între ele. Această discrepanță nu a dispărut cînd și-au revizuit convingerile despre natura umană. Ei au moștenit fragmente incoerente ale unei scheme de gîndire și de acțiune cîndva coerente și, fiindcă nu și-au dat seama de propria lor situație specifică istorică și culturală, nu au putut să-și dea seama de caracterul donchihotesc și de imposibilitatea sarcinii pe care și-o propuseseră.

Dar poate că „nu au putut să-și dea seama“ e prea brutal; căci putem clasifica filozofii morali în secolul al XVIII-lea ținînd seama de măsura în care s-au apropiat de o asemenea împlinire. Astfel, descoperim că scoțienii Hume și Smith tind cel mai puțin să se pună sub semnul întrebării, probabil pentru că sînt deja complezent și bine instalați în interiorul schemei empirismului britanic. Hume trecuse, de fapt, printr-un fel de criză pînă să se adapteze la această schemă; dar nici o urmă a acestei crize nu răzbate din scrierile sale despre morală. Tot așa nu apare nici o urmă de disconfort în scrierile pe care Diderot le-a publicat în timpul vieții sale; și totuși în *Nepotul lui Rameau*, unul din manuscrisele care, după moartea sa, a ajuns în mîna Ecaterinei II și a trebuit să fie scos pe ascuns din Rusia pentru a fi publicat în 1803, apar critici la adresa întregului proiect al filozofiei morale a secolului al XVIII-lea, care sînt mai tăioase și mai pătrunzătoare decît alte critici la adresa Iluminismului ai căror autori se situează în afara sa.

Dacă Diderot e mai pregătit să admită eșecul proiectului decît Hume, Kant e mai conștient de asta decît amîndoi. El caută într-adevăr să găsească un fundament al moralei în indicațiile universalizabile ale acelei rațiuni care se manifestă atît în aritmetică, cît și în morală; și, în ciuda obiecțiilor sale față de întemeierea moralei pe natura umană, analiza pe care o face naturii rațiunii omenești constituie baza propriei sale expuneri raționale a moralei. Totuși, în cea de-a doua carte a celei de-a doua *Critici*, el recunoaște că, fără un cadru teleologic, tot proiectul moralității devine ininteligibil. Acest cadru teleologic e prezentat ca „o presupoziție de ordin pur practic“. Apariția sa în filozofia morală a lui Kant a însemnat pentru cititorii săi din secolul al XIX-lea cum ar fi, de pildă, Heine și, mai tîrziu, neokantienii, o concesie arbitrară și nejustificabilă față de niște poziții pe care le respinsese deja. Și totuși, dacă teoria mea e corectă, Kant avea dreptate; e un fapt istoric că, în secolul al XVIII-lea, moralitatea presupunea ceva de genul schemei teleologice a lui Dumnezeu, a libertății și a fericirii

ca încununare finală a virtuții pe care o propunea Kant. Cînd desprinzi moralitatea din acest cadru, nu mai e moralitate, sau, în cel mai bun caz, e o moralitate cu un caracter radical modificat.

Această modificare de caracter, care rezultă din dispariția oricărei conexiuni dintre preceptele moralității și faptele naturii umane, apare deja în scrierile filozofilor morali în secolul al XVIII-lea. Căci, deși fiecare dintre scriitorii asupra cărora ne-am oprit a încercat, în argumentele sale pozitive, să găsească un temei pentru moralitate în natura umană, fiecare dintre ei s-a apropiat tot mai mult, în argumentele sale negative, de o versiune din ce în ce mai nerestrictivă a pretenției potrivit căreia un argument valid nu poate ajunge niciodată, pornind de la premise integral faptice, la o concluzie morală sau evaluativă — adică la un principiu care, o dată acceptat, constituie un epitaf al întregului lor proiect. Hume mai exprimă încă această pretenție mai curînd ca pe o îndoială decît ca pe o afirmație pozitivă. El observă că „în orice sistem de morală pe care l-am întîlnit pînă acum „autorii trec de la afirmații despre Dumnezeu sau natura umană la judecăți morale: „În loc de propozițiile copulative obișnuite, *e* și *nu e*, dau doar peste propoziții care conțin *ar trebui* sau *nu ar trebui*" (*Treatise* III.i.1). În continuare se întreabă „care e motivul pentru ceea ce pare de neconceput, cum poate fi dedusă această nouă relație din altele, care sînt complet diferite de ea". Același principiu general, care nu mai e formulat ca o întrebare de astă dată, ci ca o asertiune, decurge din insistența cu care Kant susține că îndemnurile legii morale nu pot decurge din nici un grup de afirmații despre fericirea omenească sau despre voia lui Dumnezeu și, mai apoi, din teza lui Kierkegaard asupra eticului. Ce semnificație are acest principiu general?

Unii filozofi morali de mai tîrziu au mers atît de departe încît au descris teza potrivit căreia dintr-un set de premise factuale nu poate urma nici o concluzie morală valabilă ca pe „un adevăr al logicii", considerînd că decurge dintr-un principiu mai general, formulat de unii logicieni medievali ca o afirmație care susține că, într-o argumentație valabilă, nimic din ce nu a fost inclus în premise nu poate apărea în concluzie. Aceiași filozofi au sugerat în continuare, într-o argumentație în care apare încercarea de a obține o concluzie morală sau evaluativă pornind de la premise factuale, că în concluzie va apărea ceva ce nu există în premise, și anume elementul moral sau evaluativ. De aceea, orice argument de acest tip trebuie să eșueze. De fapt însă, principiul logic presupus a fi general nerestrictiv de care ar depinde totul e o invenție — iar eticheta de scolastic se aplică doar silogismelor lui Aristotel. *Există* mai multe tipuri de argumentații valabile în care un element care nu era inclus în premisă poate apărea într-o concluzie. Contraexemplul lui A. N. Prior la acest pretins principiu ilustrează eșecul lui; de la premisa „El e căpitan de marină" se poate trage concluzia valabilă că „S-ar cuveni să facă tot ceea ce face un căpitan de marină". Acest contraexemplu demonstrează că nu există un principiu general de acest tip; și

mai arată ceva care e cel puțin un adevăr gramatical — uneori o premisă cu „este“ *poate* foarte bine duce la o concluzie cu „s-ar cuveni“.

Adepții concepției „fără « s-ar cuveni » dedus din « este »“ ar putea contracara într-o bună măsură exemplul lui Prior, reformulîndu-și propria poziție. Ar putea spune că nu au avut altă intenție decît să arate că, pornind de la premise factuale, nu se poate ajunge la nici o concluzie cu conținut moral și evaluativ substanțial — iar concluzia din exemplul lui Prior e într-adevăr lipsită de un asemenea conținut. Totuși, mai rămîne întrebarea de ce să fie acceptată acum această afirmație a lor, din moment ce au recunoscut că ea nu poate decurge din nici un principiu logic general nerestrictiv. Cu toate acestea, pretenția lor poate avea substanță, dar e o substanță care decurge dintr-o concepție particulară despre regulile și judecățile morale care e nouă în secolul al XVIII-lea. Ei pot, cu alte cuvinte, să afirme un principiu a cărui validitate nu reiese dintr-un principiu logic general, ci din sensul cuvintelor-cheie folosite. Să presupunem că în secolele XVII și XVIII sensul și implicația termenilor-cheie folosiți în discursul moral și-au schimbat caracterul; s-ar putea însă întîmpla ca ceea ce la un moment dat fuseseră inferențe valide din (sau către) unele premise ori concluzii morale particulare să înceteze să mai fie inferențe valide din (sau către) ceea ce *păreau* să fie aceleași premise factuale ori concluzii morale. Căci ceea ce erau, într-un anume sens, aceleași expresii, aceleași propoziții ar avea acum alt înțeles. Dar există oare dovezi ale unor asemenea modificări de înțeles? Pentru a răspunde la această întrebare e nevoie să luăm în considerație un alt tip de contraexemplu la teza „Fără concluzii cu « s-ar cuveni » pornind de la premise cu « este »“. Pornind de la premisele factuale de tipul „Acest ceas nu e precis și nu merge bine“ și „Acest ceas e prea greu și incomod“ se ajunge la concluzia evaluativă validă „E un ceas prost“. Pornind de la premise factuale ca „Dintre toți fermierii el obține cea mai bună recoltă la hectar“, „El are cel mai eficace program de reînnoire a solului din cîte există pînă acum“ și „Turma lui de vite cîștigă toate premiile la concursurile agricole“ se ajunge la concluzia evaluativă validă „E un fermier bun“.

Ambele argumentații sînt valide din cauza caracterului special al conceptelor de ceas și de fermier. Ambele sînt concepte funcționale; cu alte cuvinte, definim „ceas“ și „fermier“ în termenii scopului și ai funcției pe care te aștepți să le îndeplinească un ceas sau un fermier. De aici urmează că nu se poate defini conceptul de ceas independent de cel de ceas bun, sau conceptul de fermier independent de cel de fermier bun; iar criteriul pentru ceas și criteriul pentru ceas bun nu sînt independente unul de altul — la fel ca în cazul „fermierului“ și al altor concepte funcționale. E limpede că ambele seturi de criterii sînt factuale — cum reiese din exemplele date în ultimul paragraf. Deci orice argument care trece de la premise ce afirmă că se respectă criteriile adecvate la o concluzie care afirmă „Cutare sau cutare e bun“, cutare sau cutare referindu-se la ceva definit printr-un concept

funcţional, este un argument valid care porneşte de la premise factuale şi ajunge la o concluzie evaluativă. Prin urmare, putem susţine liniştiţi că, pentru ca o versiune amendată a principiului „Nici o concluzie cu « s-ar cuveni » pornind de la premise cu « este »“ să fie valabilă, ea trebuie să excludă din sfera sa argumentele care comportă concepte funcţionale. Dar asta sugerează că aceia care au insistat că *toate* argumentele morale fac parte din sfera unui astfel de principiu au făcut-o deoarece au considerat ca de la sine înţeles că *nici un* argument moral nu presupune concepte funcţionale. Şi totuşi, argumentele morale ale tradiţiei clasice, aristotelice — în versiunea lor greacă sau medievală — implică cel puţin un concept funcţional central, şi anume conceptul de *om* privit ca fiinţă înzestrată cu o natură esenţială şi cu un scop sau cu o funcţie esenţială; atunci şi numai atunci cînd tradiţia clasică e respinsă substanţial în ansamblul ei, îşi modifică argumentele morale caracterul şi ajung în sfera unei versiuni a principiului „Nici o concluzie cu « s-ar cuveni » pornind de la premise cu « este »“. Cu alte cuvinte, în tradiţia clasică, „om“ e în acelaşi raport faţă de „om bun“ ca „ceas“ faţă de „ceas bun“ sau „fermier“ faţă de „fermier bun“. În cercetările sale etice, Aristotel porneşte de la analogia dintre relaţia „om“ şi „a trăi bine“ şi relaţia „harpist“ şi „a cînta bine la harpă“ (*Etica nicomahică*, 1095 a 16). Dar „om“ a fost folosit ca un concept funcţional cu mult înainte de Aristotel, iar sursa iniţială a acestei utilizări nu e biologia metafizică a lui Aristotel, ci formele de viaţă socială cărora le-au dat expresie teoreticienii tradiţiei clasice. Căci conform acestei tradiţii, a fi om înseamnă a îndeplini o serie de roluri dintre care fiecare are un scop şi un sens propriu: membru al unei familii, cetăţean, soldat, filozof, slujitor al lui Dumnezeu. Numai atunci cînd omul e conceput ca individ înainte şi în afară de toate rolurile, „omul“ încetează să mai fie un concept funcţional.

Dacă s-a întîmplat aşa, înseamnă că şi alţi termeni morali cheie şi-au schimbat înţelesul, măcar în parte. Corelaţia între anumite tipuri de propoziţie s-a schimbat şi ea, probabil. Şi asta nu înseamnă doar că nu se mai pot justifica concluziile morale aşa cum se justificau înainte; dar faptul că s-a pierdut posibilitatea unor astfel de justificări e semnul unei schimbări corespunzătoare de sens a idiomurilor morale. Deci principiul „Nici o concluzie cu « s-ar cuveni » pornind de la premise cu « este »“ devine un adevăr inevitabil pentru filozofii a căror cultură nu conţine decît vocabularul moral sărăcit ce rezultă din episoadele pe care le-am relatat. Faptul că a fost considerat un adevăr logic atemporal e un semn de lipsă profundă de conştiinţă istorică care, la rîndul ei, a influenţat atunci şi încă mai poluează şi acum o mult prea mare parte a filozofiei morale. Căci însăşi proclamarea ei iniţială a fost un eveniment istoric crucial. Ea a însemnat ruptura finală cu tradiţia clasică şi totodată prăbuşirea decisivă a proiectului secolului al XVIII-lea de a justifica morala în contextul rămăşiţelor moştenite — dar deja incoerente — ale tradiţiei.

Dar, în acest moment al istoriei, conceptele și argumentele morale sînt singurele care își schimbă atît de radical caracterul încît pot fi recunoscute ca precursorii nemijlociți ai dezbaterilor insolubile și interminabile ale propriei noastre culturi. Și *judecățile* morale își modifică sensul și însemnătatea. A spune despre *x* că e bun, înăuntrul tradiției aristotelice, (în care *x* poate fi, printre altele, o persoană, un animal, o acțiune politică sau o stare de lucruri) înseamnă a spune că avem de-a face cu acel tip de *x* pe care l-ar alege cineva care ar vrea un *x* adecvat scopului pentru care e nevoie în mod specific de *x*-uri. A spune că un ceas e bun înseamnă a spune că e tipul de ceas pe care l-ar alege cineva care vrea un ceas ca să știe ora exactă (și nu ca să-l dea la cîini). Presupoziția acestei utilizări a lui „bun" este că fiecare tip de obiect — inclusiv persoane și acțiuni — numit în mod adecvat bun sau rău are, de fapt, un scop sau o funcție specifice date. A spune că ceva e bun înseamnă deci a face o constatare de fapt. A spune că o acțiune particulară e justă sau corectă înseamnă a spune că e ceea ce un om bun ar face într-o astfel de situație; deci și acest tip de propoziție este prea factual. În interiorul acestei tradiții, propozițiile morale și evaluative pot fi numite adevărate sau false exact la fel ca și toate celelalte propoziții factuale. Dar o dată cu dispariția din moralitate a noțiunii de scopuri sau funcții esențial umane, devine neplauzibil să tratezi judecățile morale ca pe niște constatări de fapt.

Pe deasupra, secularizarea moralei de către Iluminism pusese sub semnul întrebării statutul judecăților morale ca raportări evidente la legea divină. Pînă și Kant, care încă mai privește judecățile morale ca pe niște expresii ale legii universale, chiar dacă e vorba de o lege pe care fiecare agent rațional o formulează doar pentru sine, nu tratează judecățile morale ca pe niște raportări la ce pretinde sau poruncește legea, ci ca pe niște imperative în sine. Iar imperativele nu pot fi adevărate sau false.

În discursul cotidian persistă, pînă în ziua de azi, obiceiul de a spune despre judecățile morale că sînt adevărate sau false; dar nu există răspuns clar la întrebarea în virtutea cui e adevărată sau falsă o judecată morală particulară. Nici nu poate fi altfel dacă ipoteza istorică pe care am schițat-o e adevărată, și anume că judecățile morale sînt rămășițele lingvistice care au supraviețuit practicilor teismului clasic și și-au pierdut contextul format de aceste practici. În acel context judecățile morale aveau o formă ipotetică și totodată categorică. Erau ipotetice în măsura în care exprimau o judecată privitoare la comportamentul adecvat ființei umane din punct de vedere teleologic: „S-ar cuveni să faci așa și pe dincolo, fiindcă și din moment ce *telos*-ul tău e cutare și cutare" sau, poate, „Ar trebui să faci așa și pe dincolo dacă nu vrei ca dorințele tale esențiale să fie frustrate". Erau categorice în măsura în care se raportau la conținutul legii universale poruncite de Dumnezeu: „S-ar cuveni să faci așa și pe dincolo; așa spune legea lui Dumnezeu." Dar dacă luăm acel ceva în virtutea căruia erau ipotetice *și* acel ceva în virtutea căruia erau categorice ce se întîmplă? Judecățile morale își pierd statutul clar, și propozițiile care le exprimă își pierd în paralel orice

semnificație indiscutabilă. Astfel de propoziții ajung forme de expresie la îndemîna sinelui emotivist care, fiind lipsit de reperul oferit de contextul în care acestea „erau acasă", și-a ratat drumul în lume atît practic, cît și lingvistic.

Dar a pune astfel problema e o anticipare nejustificată. Ar putea părea ca de la sine înțeles că aceste schimbări trebuie într-adevăr caracterizate cu ajutorul unor concepte cum ar fi supraviețuirea, pierderea contextului și, ca urmare, pierderea clarității, cînd, de fapt, așa cum am spus mai înainte, pentru mulți din cei care au trăit aceste schimbări în cultura precedentă, ele au însemnat eliberarea de povara teismului tradițional și de confuziile modurilor de gîndire teleologice. Cele descrise de mine în termeni de pierdere a structurii și a conținutului tradițional au fost privite de cei mai articulați purtători de cuvînt ai filozofiei lor ca realizarea de către sine a propriei sale autonomii. Sinele se eliberase de toate formele depășite de organizare care îl închiseseră în credința într-o ordine a lumii teistă și teleologică și în niște structuri ierarhice care încercau să se legitimeze ca parte a acestei ordini a lumii.

Indiferent dacă privim acest moment decisiv al schimbării ca pe o pierdere sau ca pe o eliberare, ca pe o tranziție la autonomie sau la *anomie*, trebuie să subliniem două dintre trăsăturile sale. Prima ar fi consecințele sociale și politice ale schimbării. Schimbările abstracte ale conceptelor morale se întruchipează întotdeauna în evenimente reale, particulare. Există o istorie încă nescrisă în care principii Medici, Henric VIII și Thomas Cromwell, Frederic cel Mare și Napoleon, Walpole și Wilberforce, Jefferson și Robespierre sînt priviți ca figuri ce exprimă prin acțiunile lor, adesea parțial și într-o varietate de moduri diferite, exact aceleași schimbări conceptuale care, la nivelul teoriei filozofice, sînt articulate de Machiavelli și Hobbes, Diderot și Condorcet, Hume, Adam Smith și Kant. Nu ar trebui să existe două istorii, una a acțiunii politice și morale și alta a teoriei politice și morale, fiindcă nu au existat două trecuturi, dintre care unul populat doar de acțiuni și altul doar de teorii. Fiecare acțiune este purtătoarea și expresia unor concepte și convingeri mai mult sau mai puțin încărcate de teorie; fiecare parte a teoriei și fiecare expresie a convingerii este o acțiune politică și morală.

Astfel, tranziția spre modernitate a fost o tranziție atît în teorie, cît și în practică, și anume o singură tranziție. Datorită deprinderilor noastre mentale, ideilor li se atribuie o viață proprie fals independentă, iar acțiunea politică și socială e prezentată ca total decerebrată; aceste deprinderi sînt un rezultat al programei academice moderne care separă istoria schimbărilor politice și sociale (studiate la o anumită rubrică, de către un grup de cercetători, la facultatea de istorie) de istoria filozofiei (studiată la altă rubrică, de către alt grup de cercetători, la facultatea de filozofie). Dualismul academic amintit este, firește, el însuși expresia unei idei înrădăcinate aproape pretutindeni în lumea modernă; e atît de înrădăcinată,

încît marxismul, cea mai influentă teorie opusă din cultura modernă, nu reprezintă altceva decît încă o versiune a acestui dualism al distincției dintre bază și suprastructură ideologică.

Nu trebuie să uităm totuși că, în decursul unei singure istorii unificate, sinele se desparte, în felurite chipuri și cu o complexitate care e imposibil de ignorat, de modurile moștenite de gîndire și de practică. Cînd a fost inventat sinele distinctiv modern, inventarea sa a implicat nu doar un cadru social în mare parte nou, ci și unul definit de o varietate de convingeri și concepte nu întotdeauna coerente. Ceea ce s-a inventat atunci a fost *individul*; iar acum, ne vom opri asupra însemnătății acestei invenții și asupra rolului pe care l-a avut în crearea culturii noastre emotiviste.

6

Cîteva consecințe ale eșecului proiectului iluminist

Problemele teoriei morale moderne apar ca produse clare ale eșecului acestui proiect iluminist. Pe de o parte, agentul moral individual, eliberat de ierarhie și teleologie, se concepe pe sine și e conceput de filozofii morali ca autoritate morală suverană. Pe de altă parte, regulile moștenite ale moralei, chiar dacă parțial transformate, trebuie să-și găsească un nou statut, din moment ce le lipsește vechiul lor caracter teleologic și încă și mai vechiul lor caracter categorial de expresie a unei legi divine ultime. Dacă nu se găsește un nou statut pentru aceste reguli, care să permită o raportare rațională la ele, raportarea la ele va părea într-adevăr doar un simplu instrument al dorinței și al voinței individuale. Așa se explică urgența de a le justifica prin inventarea unei noi teleologii sau prin găsirea unui nou statut categorial pentru ele. Primul proiect este cel care acordă importanță utilitarismului; al doilea, cel care acordă importanță tuturor încercărilor de a-l urma pe Kant și de a prezenta autoritatea referirii la regulile morale ca fiind întemeiată pe natura rațiunii practice. Voi încerca să demonstrez că ambele proiecte au eșuat și eșuează mereu; dar în decursul încercărilor de a le impune cu succes s-au produs transformări sociale și intelectuale.

Formulările originale ale lui Bentham sugerează o percepere subtilă a naturii și a dimensiunii problemelor cu care se confruntă. Psihologia lui inovatoare constituie o viziune a naturii umane în lumina căreia problema atribuirii unui nou statut regulilor morale poate fi clar enunțată; iar Bentham era conștient că acordă un nou statut regulilor morale și conferă un nou înțeles unor concepte morale cheie. În opinia sa, morala tradițională era invadată de superstiție; de-abia după ce înțelegem că singurele rațiuni ale acțiunilor omenești sînt înclinația către plăcere și aversiunea față de durere putem formula principiile unei morale „luminate", pentru care perspectiva plăcerii maxime și absența durerii oferă un *telos*. Pentru Bentham, numele unui anumit tip de senzație era „plăcere", tot așa cum numele altui tip de senzație era „durere"; iar ambele tipuri de senzații variază doar ca număr, intensitate și durată. Merită să ținem seama de această viziune falsă asupra plăcerii, măcar pentru că succesorii utilitariști nemijlociți ai lui Bentham tindeau să o considere ca pe sursa principală a dificultăților cu care se confruntă utilitarismul. De aceea nu au acordat întotdeauna suficientă atenție modului în care el face tranziția de la teza sa psihologică, potrivit căreia omenirea are două și numai două motive, la cea morală,

potrivit căreia dintre acțiunile sau principiile alternative între care avem de ales la un moment dat ar trebui întotdeauna să adoptăm acel principiu sau acea linie de acțiune care va produce drept consecință fericirea cea mai mare — adică, cea mai mare cantitate posibilă de plăcere cu cea mai mică cantitate posibilă de durere — pentru cei mai mulți. Conform viziunii lui Bentham, doar o minte educată și „luminată" va recunoaște că aspirația mea către fericire, așa cum e dictată de psihologia mea care urmărește plăcerea și evită durerea, coincide, de fapt, cu aspirația către cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr posibil de oameni. Scopul reformatorului social e să reconstruiască ordinea socială astfel încît chiar și urmărirea cea mai puțin luminată a fericirii să producă cea mai mare fericire posibilă pentru cel mai mare număr posibil de oameni; acest scop e sursa numeroaselor propuneri de reforme sociale și penale ale lui Bentham. Trebuie observat că însuși reformatorul social nu are alt motiv de a-și fi asumat aceste sarcini particulare mai degrabă decît altele, în afară de faptul că un respect luminat față de propria fericire duce inexorabil, din cînd în cînd, la urmărirea fericirii mai mari, chiar și în interiorul unei ordini care nu cunoștea reformele sociale și legale, cum era cea a Angliei la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Asta e o afirmație empirică. Dar e adevărată?

A fost nevoie de o criză depresivă a lui John Stuart Mill, care e primul „copil" al benthamismului și, în același timp, unul din caracterele și una din mințile cele mai luminate care l-au îmbrățișat vreodată, pentru ca măcar Mill să înțeleagă că nu e adevărată. El a ajuns la concluzia că ceea ce trebuie reformat e conceptul de fericire al lui Bentham, dar a reușit să pună sub semnul întrebării aserțiunea că morala decurge din psihologie. Această idee oferea totuși întregul fundament rațional al proiectului lui Bentham pentru o nouă teleologie naturalistă. Nu e surprinzător deci că, pe măsură ce eșecul a fost recunoscut în cadrul benthamismului, conținutul său teleologic a diminuat tot mai mult.

Mill avea firește dreptate cînd spunea că trebuie extinsă noțiunea benthamistă de fericire; în *Utilitarianism* încearcă să facă o distincție-cheie între plăcerile „înalte" și cele „joase", iar în *On Liberty* și în alte scrieri face legătura dintre creșterea fericirii și creșterea puterilor creatoare ale oamenilor. Rezultatul acestor amendamente este însă sugestia — corectă, dar inadmisibilă chiar pentru un benthamist reformat — potrivit căreia fericirea omenească *nu* e o noțiune simplă, unitară, care să ne poată oferi un criteriu pentru opțiuni decisive. Dacă cineva ne sugerează, în spiritul lui Bentham și Mill, să ne lăsăm îndrumați în alegerea noastră de perspectivele propriei noastre plăceri sau fericiri viitoare, reacția noastră firească ar fi să întrebăm: „Dar care fericire, care plăcere să ne călăuzească?" Fiindcă există prea multe tipuri diferite de activități plăcute, prea multe moduri diferite în care se realizează fericirea. Iar plăcerea sau fericirea nu sînt stări sufletești pentru obținerea cărora aceste activități și moduri să fie doar mijloace alternative.

Plăcerea-de-a-bea-bere-Guinness nu e totuna cu plăcerea-de-a-înota-la-Crane's-Beach, iar înotatul şi băutul nu sînt două mijloace diferite prin care se obţine aceeaşi stare finală. Fericirea care ţine în mod caracteristic de viaţa mînăstirească nu e totuna cu cea care ţine în mod caracteristic de viaţa militară. Căci fericirile şi plăcerile diferite sînt în mare parte incomensurabile în general: nu există cîntar cu care să le cîntăreşti cantitatea sau calitatea. Prin urmare, recursul la criteriile plăcerii nu-mi va spune dacă să beau sau să înot, iar recursul la criteriile fericirii nu va putea alege în numele meu între viaţa de călugăr şi cea de militar.

O dată înţeles caracterul polimorf al plăcerii şi al fericirii, devine limpede că aceste concepte sînt inutilizabile pentru scopuri utilitariste; dacă perspectiva plăcerii sau a fericirii sale viitoare nu poate oferi criterii pentru a rezolva problema acţiunii în cazul fiecărui individ, din motivele menţionate mai înainte, urmează că noţiunea celei mai mari fericiri pentru cel mai mare număr posibil de oameni este o noţiune fără conţinut clar. Este, de fapt, un pseudoconcept disponibil pentru o mare varietate de utilizări ideologice, şi nimic mai mult. Deci, ori de cîte ori îl întîlnim folosit în viaţa practică, trebuie să ne întrebăm ce proiect sau ce scop real se ascunde în spatele său. Cînd spun asta nu vreau să contest nici o clipă faptul că de multe ori a fost utilizat în slujba unor idealuri sociale benefice. Reformele radicale ale lui Chadwick în domeniul sănătăţii publice, sprijinul acordat de Mill extinderii sufragiului sau mişcării de emancipare a femeilor şi o serie de alte idealuri şi cauze ale secolului al XIX-lea, toate au invocat norma utilităţii pentru un scop bun oarecare. Dar o ficţiune conceptuală folosită pentru o cauză nobilă rămîne tot o ficţiune. Pe parcursul discuţiei noastre vom analiza şi alte ficţiuni prezente în discursul moral modern ; dar, înainte de asta, trebuie să ne oprim asupra încă unei trăsături a utilitarismului secolului al XIX-lea.

Faptul că s-au simţit mereu obligaţi să-şi examineze şi să-şi reexamineze propriile poziţii, astfel încît să nu se înşele pe cît posibil, a fost un semn de seriozitate şi de temeinicie morală a marilor figuri ale utilitarismului din secolul al XIX-lea. Această examinare a culminat cu filozofia morală a lui Sidgwick. Tot cu Sidgwick începe să fie acceptat, în sfîrşit, şi eşecul încercării de a restaura un cadru teleologic pentru etică. El recunoaşte că îndemnurile morale ale utilitarismului nu pot decurge din vreun fundament psihologic şi că preceptele care ne impun să urmărim fericirea generală sînt independente din punct de vedere logic de orice precepte care ne impun să urmărim fericirea personală şi nu pot decurge din ele. Sidgwick se vede nevoit să ajungă, fără prea mare entuziasm, la concluzia că există două caracteristici ale convingerilor noastre morale fundamentale; ele nu formează o unitate şi sînt ireductibil eterogene; acceptarea lor este şi trebuie să fie indiscutabilă. Fundamentul gîndirii morale constă în afirmaţii adevărate în sprijinul cărora nu mai pot fi aduse alte temeiuri. Aceste afirmaţii sînt numite de Sidgwick, care împrumută numele de la Whewell, *intuiţii*.

Dezamăgirea lui Sidgwick față de rezultatul propriilor sale cercetări reiese din afirmația sa potrivit căreia acolo unde a căutat Cosmos a dat numai peste Haos.

Firește că Moore s-a inspirat, fără să recunoască, din aceste concluzii finale ale lui Sidgwick, pe care le-a prezentat însă în penumbra propriei sale argumentații greșite în *Principia Ethica*. Deosebirile importante dintre *Principia Ethica* și scrierile de mai tîrziu ale lui Sidgwick sînt mai degrabă niște deosebiri de ton decît de substanță. Moore consideră că ceea ce Sidgwick descrie ca pe un eșec e o descoperire eliberatoare și aducătoare de lumină. Iar cititorii lui Moore, pentru care, cum observam mai înainte, sporul de lumină și de libertate erau esențiale, aveau sentimentul că Moore îi salvează atît de Sidgwick și de ceilalți utilitariști, cît și de creștinism. Ceea ce nu realizau, firește, e că, în același timp, pierdeau orice justificare de a pretinde la obiectivitate și că începeau, prin propria lor viață și prin judecățile lor, să aducă acea mărturie la care va recurge în curînd emotivismul, într-un mod atît de convingător.

Istoria utilitarismului face deci legătura istorică între proiectul de justificare a moralității din secolul al XVIII-lea și declinul emotivist din secolul XX. Dar eșecul filozofic al utilitarismului și consecințele sale la nivelul gîndirii și teoriei sînt, firește, doar o parte a istoriei relevante. Căci utilitarismul a apărut într-o varietate de întruchipări sociale și a lăsat urme asupra unei mari varietăți de roluri și instituții sociale. Iar acestea au supraviețuit mult timp după ce utilitarismul și-a pierdut importanța filozofică pe care i-o conferise John Stuart Mill. Dar, deși această moștenire istorică e departe de a fi neimportantă pentru teza mea centrală, nu mă voi opri asupra ei pînă nu voi fi examinat eșecul celei de-a doua încercări filozofice de a explica cum se poate combina în mod consecvent autonomia agentului moral cu acea viziune asupra regulilor morale potrivit căreia ele au o autoritate independentă și obiectivă.

Utilitarismul a avut cel mai mare succes în secolul al XIX-lea. Apoi au predominat intuiționismul, urmat de emotivism în filozofia britanică, în timp ce în Statele Unite pragmatismul a constituit pentru emotivism aceeași *praeparatio evangelica* precum intuiționismul în Marea Britanie. Dar, din motivele pe care le-am menționat deja, emotivismul a părut întotdeauna neplauzibil pentru filozofii analitici care erau interesați, în primul rînd, de probleme de *conținut*, deoarece este evident că raționamentul moral *are* loc și că adesea concluziile morale pot decurge în mod valabil dintr-un set de premise. Acești filozofi analitici au reînviat proiectul kantian care demonstrează că autoritatea și obiectivitatea regulilor morale înseamnă tocmai acea autoritate și obiectivitate proprie exercițiului rațiunii. Deci proiectul lor central a constat și constă în a arăta că, din punct de vedere logic, orice agent rațional e legat, în virtutea raționalității sale, de regulile moralei.

Cum am mai spus, varietatea încercărilor de a îndeplini acest proiect și incompatibilitatea lor reciprocă pun succesul lor sub semnul îndoielii.

Trebuie totuși să înțelegem nu numai *că* proiectul a eșuat, dar și *de ce* a eșuat; vom examina deci mai în detaliu una din aceste încercări. Am ales spre ilustrare cartea lui Alan Gewirth *Reason and Morality* (1978). Mă voi opri asupra ei deoarece reprezintă una din cele mai recente încercări de acest fel, pe de o parte, și, pe de alta, analizează atent și scrupulos obiecțiile și criticile făcute la adresa unor scriitori anteriori. În plus, Gewirth are o viziune clară și riguroasă asupra rațiunii: un principiu trebuie să fie analitic pentru a fi admis ca principiu al rațiunii practice; și pentru ca o concluzie să urmeze din premisele rațiunii practice, ea trebuie să fie în mod demonstrabil inclusă în aceste premise. Nu există nimic vag sau dezlînat în definirea unei „rațiuni bune", nimic deci din ceea ce împiedicase unele încercări analitice anterioare să prezinte moralitatea drept rațională.

Propoziția-cheie a cărții lui Gewirth este: „Din moment ce agentul privește ca pe niște bunuri necesare libertatea și bunăstarea care constituie trăsăturile generice ale acțiunii sale reușite, e logic ca el să considere că are dreptul la aceste trăsături generice și, implicit, să revendice aceste drepturi" (p. 63). Sau altfel spus: fiecare agent rațional recunoaște că o anumită măsură de libertate și bunăstare e precondiția indispensabilă pentru exersarea facultății sale raționale. De aceea fiecare agent rațional va vrea să dispună de această măsură de bunuri. La asta se referă Gewirth cînd vorbește, în propoziția citată mai înainte, de „bunuri necesare", și pînă acum nu există nici un motiv de a-l contrazice. Pasul următor al argumentației sale însă este crucial și, în același timp, îndoielnic.

Potrivit părerii lui Gewirth, oricine crede că precondițiile pentru exersarea facultății sale raționale sînt bunuri necesare, crede în mod obligatoriu și logic și că are dreptul la aceste bunuri. Dar e limpede că introducerea conceptului de drept are nevoie de justificare din cauză că, pe de o parte, e un concept nou în acest punct al discursului lui Gewirth *și*, pe de alta, are un caracter special.

În primul rînd, este limpede că pretenția de a avea dreptul să faci sau să ai ceva e o pretenție de alt tip decît pretenția de a avea nevoie sau de a dori sau de a vrea să beneficiezi de ceva. Din primul tip de pretenție — dacă e singura considerație relevantă — decurge că nimeni nu ar trebui să se amestece în încercările cuiva de a avea sau de a face acel lucru, indiferent dacă e spre binele său ori nu. Cu al doilea nu se întîmplă așa, indiferent de ce fel de bunuri sau beneficii e vorba.

Un alt mod de a afla ce anume e greșit în argumentația lui Gewirth este să înțelegem de ce acest pas este atît de esențial pentru argumentația sa. E desigur adevărat că, dacă pretind un drept în virtutea unor caracteristici pe care le am, urmează în mod logic și necesar că toți care au aceleași caracteristici au și ei acest drept. Dar tocmai pretențiile de a fi în posesia unui bun, de a avea nevoie de el sau de a-l dori, chiar dacă e vorba de un bun universal necesar, nu implică în nici un fel această proprietate a universalizării necesare.

Unul din motivele pentru care revendicările referitoare la bunurile necesare pentru facultatea rațională sînt atît de diferite de revendicările referitoare la drepturi este faptul că, spre deosebire de cele dintîi, cele din urmă presupun existența unui set de reguli stabilite social. Nu sînt, în nici un caz, trăsături universale ale condiției umane. Gewirth recunoaște că expresii cum ar fi „drept“, sau altele înrudite, apar în limba engleză și în altele către sfîrșitul Evului Mediu, deci într-un moment relativ tîrziu al istoriei limbii. El susține însă că existența lor nu e o condiție necesară a întruchipării conceptului de drept în diferite forme de comportament uman; și e limpede că are dreptate, cel puțin în această privință. Dar obiecția cu care trebuie să se confrunte Gewirth e tocmai aceea că formele comportamentului uman care presupun noțiuni cu un anumit temei de îndreptățire, cum ar fi noțiunea unui anumit drept, au întotdeauna un caracter cît se poate de specific și socialmente local, și că existența unor tipuri particulare de instituție sau practică socială este o condiție necesară pentru noțiunea potrivit căreia pretenția de a avea un drept este un tip de performanță umană inteligibilă. (Din punctul de vedere al faptului istoric, astfel de tipuri de instituție și practică socială nu au avut o existență universală în societățile umane.) În lipsa unei astfel de forme sociale, a avea pretenția la un drept e ca și cum ai prezenta un cec de plată în cadrul unei ordini sociale în care nu există instituția banului. Gewirth a strecurat deci în mod ilicit în argumentația sa o concepție care nu face parte din caracterizarea minimală a unui agent rațional, așa cum ar trebui pentru ca teza sa să aibă succes.

Consider deci că atît utilitarismul de la mijlocul și sfîrșitul secolului al XIX-lea, cît și filozofia morală analitică de la mijlocul și sfîrșitul secolului XX sînt încercări la fel de nereușite de a salva agentul moral autonom din impasul în care a ajuns, datorită eșecului proiectului iluminist de a-i oferi o justificare seculară, rațională pentru crezurile sale morale. Cum am mai spus, e vorba de un impas în care prețul plătit pentru eliberarea de ceea ce părea a fi autoritatea externă a moralei tradiționale a fost dispariția oricărui conținut autoritar din propozițiile așa-zis morale ale agentului devenit de curînd autonom. Fiecare agent moral vorbea acum fără constrîngerile externe ale legii divine, ale teleologiei naturale și ale autorității ierarhice; dar de ce să-l mai asculte cineva? La această întrebare au încercat și încearcă să dea răspunsuri convingătoare atît utilitarismul, cît și filozofia morală analitică; iar dacă am dreptate, înseamnă că nu au reușit să găsească un răspuns convingător tocmai la această întrebare. Totuși aproape toți, filozofi și nefilozofi, continuă să vorbească și să scrie ca și cum aceste proiecte ar fi reușit. De aici decurge una din trăsăturile discursului moral contemporan pe care le-am remarcat de la început, și anume distanța dintre *sensul* expresiilor morale și modurile în care sînt *utilizate*. Căci *sensul* este și rămîne așa cum ar fi fost îndreptățit să fie dacă măcar unul din proiectele filozofice ar fi reușit; dar *utilizarea*, utilizarea emotivistă, este exact cea la care te poți aștepta atunci cînd eșuează toate proiectele filozofice.

Experiența morală contemporană are, în consecință, un caracter paradoxal. Fiecare dintre noi e învățat să se considere pe sine ca agent moral autonom; dar fiecare dintre noi e angajat în diverse moduri de practică, estetică sau birocratică, care ne implică în relații manipulative față de ceilalți. Dorind să protejăm autonomia pe care am învățat să o prețuim, aspirăm să *nu* fim manipulați de alții; dorind să întrupăm propriile noastre principii și puncte de vedere în lumea practicii, nu găsim altă cale de a o face decît adresîndu-ne celorlalți în cadrul acelor moduri manipulative de relații la care fiecare dintre noi aspiră să reziste. Incoerența atitudinilor și experienței noastre se naște din schema conceptuală incoerentă pe care am moștenit-o.

O dată înțeles acest lucru, putem înțelege și locul-cheie pe care-l ocupă trei alte concepte în schema morală distinctiv modernă, și anume cel de *drepturi*, cel de *protest* și cel de *demascare*. Cînd spun „drepturi" nu mă refer la acele drepturi pe care legea pozitivă sau datina le conferă unei categorii specifice de persoane; mă refer la acele drepturi despre care se spune că ar aparține ființelor omenești în sine și care sînt considerate a fi temeiuri în virtutea cărora nu te amesteci în modul cum oamenii își trăiesc viața, libertatea și fericirea. În secolul al XVIII-lea ele se numeau drepturi naturale sau drepturi ale omului. În stilul caracteristic al acelui secol, ele erau definite negativ, ca drepturi în care *nu* te amesteci. Uneori însă, și atunci și mai ales acum, li se adaugă și drepturile pozitive — dreptul la protecție juridică, la educație, la locuri de muncă, de pildă. Expresia „drepturile omului" este mult mai răspîndită acum decît în secolul al XVIII-lea. Dar indiferent de cum le numim și de faptul că sînt negative sau pozitive, se presupune că sînt valabile în mod egal pentru toți indivizii, indiferent de sex, rasă, religie, talent sau merite, și că formează o bază pentru o mare varietate de atitudini morale particulare.

Ar fi desigur ciudat să existe asemenea drepturi asociate cu ființele umane pur și simplu *qua* ființe umane, în lumina faptului pe care l-am menționat cînd am discutat teza lui Gewirth, potrivit căreia nu există nici o expresie în nici o limbă veche sau medievală care să fie redată corect prin expresia noastră „un drept" pînă aproape de sfîrșitul Evului Mediu: conceptul nu este exprimat de nici o expresie în ebraică, greacă, latină sau arabă clasică sau medievală, înainte de 1400, ca să nu mai vorbim de engleza veche sau de japoneză, unde nu apare nici la jumătatea secolului al XIX-lea. Asta nu înseamnă, firește, că nu există drepturi naturale sau drepturi ale omului; înseamnă doar că nimeni nu avea de unde să știe că ele există — ceea ce pune cîteva probleme. Dar nu e nevoie să irosim timpul cu răspunsuri, căci adevărul e simplu: nu există astfel de drepturi, iar a crede în ele e totuna cu a crede în vrăjitoare și licorne.

Cel mai bun argument pe care îl pot invoca în favoarea brutalității afirmației mele este că e de exact același tip ca și cel mai plauzibil argument pe care îl invocăm cînd afirmăm că nu există vrăjitoare sau licorne:

orice încercare de a aduce argumente valide pentru credința în existența unor astfel de drepturi a eșuat. Filozofii din secolul al XVIII-lea care apărau drepturile naturale sugerau uneori că afirmațiile potrivit cărora oamenii au aceste drepturi sînt adevăruri de la sine înțelese; dar știm că nu există adevăruri de la sine înțelese. Filozofii morali din secolul XX au apelat uneori la intuițiile lor sau la ale noastre; dar unul din lucrurile pe care ar fi trebuit să le învățăm din istoria filozofiei morale e că apariția cuvîntului „intuiție“ la filozofii morali este întotdeauna un semnal că ceva e în neregulă cu argumentul. În Declarația drepturilor omului a Națiunilor Unite din 1949 se respectă riguros ceea ce a devenit între timp practica obișnuită a Națiunilor Unite, cu alte cuvinte, obiceiul de a nu da argumente valabile pentru *nici o* afirmație. Cel mai recent apărător al acestor drepturi, Ronald Dworkin (*Taking Rights Seriously, 1976*), recunoaște că existența unor astfel de drepturi nu poate fi demonstrată, adăugînd însă că atunci cînd o afirmație nu poate fi demonstrată nu înseamnă că nu e adevărată (p. 81). Ceea ce e adevărat, dar poate fi folosit la fel de bine și în apărarea vrăjitoarelor și a licornelor.

Drepturile naturale sau cele ale omului sînt deci ficțiuni — la fel ca utilitatea —, dar ficțiuni cu proprietăți foarte specifice. Pentru a le identifica, trebuie să ne întoarcem încă o dată la cealaltă ficțiune morală care e o consecință a încercărilor secolului al XVIII-lea de a reconstrui morala, adică la conceptul de utilitate. Cînd Bentham a transformat „utilitatea“ într-un termen cvasitehnic, a procedat astfel, cum am mai spus, cu intenția de a face plauzibilă noțiunea care însuma perspectivele omenești ale durerii și ale plăcerii. Dar, pe măsură ce John Stuart Mill și alți utilitariști extindeau noțiunea lor asupra diversității scopurilor prețuite și urmărite de ființele omenești, noțiunea unei posibile însumări a tuturor experiențelor și activităților care oferă satisfacție a devenit tot mai neplauzibilă, din motivele pe care le-am menționat mai înainte. Obiectele dorinței omenești naturale sau cultivate sînt ireductibil eterogene, și noțiunea de a face suma lor la nivel de individ sau de populație nu are un sens clar. Dar dacă folosim utilitatea ca și cum ar fi un concept clar, deși ea nu e așa ceva, și ne slujim de ea ca și cum ne-ar putea oferi un criteriu rațional, atunci într-adevăr recurgem la o ficțiune.

Putem identifica acum o caracteristică esențială a ficțiunilor morale care reiese limpede din alăturarea conceptului de utilitate și al celui de drepturi: ele pretind că ne oferă un criteriu obiectiv și impersonal, cînd în realitate nu o fac. Chiar și numai din această cauză există o prăpastie între sensul și utilizarea lor. În plus, acum putem înțelege ceva mai bine cum s-a produs fenomenul premiselor incomensurabile în dezbaterea morală modernă. Conceptul de drepturi a apărut pentru a sluji un set de scopuri ca parte a invenției sociale a agentului moral autonom; conceptul de utilitate a fost inventat pentru un set diferit de scopuri. Ambele au fost elaborate într-o situație în care era nevoie de substitute fabricate pentru conceptele unei

morale mai vechi și mai tradiționale, substitute care trebuiau să aibă un caracter radical inovator, ca să dea măcar senzația că-și îndeplinesc noile funcții sociale. Deci, cînd pretenții care invocă drepturi se opun unor pretenții care apelează la utilitate, sau cînd unele dintre ele sau toate se opun unor pretenții bazate pe un concept tradițional de dreptate, nu e surprinzător că nu există un mod rațional de a decide ce tip de pretenție are prioritate sau de a le compara avantajele și dezavantajele. Incomensurabilitatea morală este ea însăși produsul unei conjuncturi istorice particulare.

Acesta e un element important pentru înțelegerea politicii în societățile moderne. Căci ceea ce am descris mai înainte drept cultură a individualismului birocratic duce la dispute specifice cu caracter declarat politic între un individualism care își exprimă exigențele în termeni de drepturi și niște forme de organizare birocratică ale căror exigențe se exprimă în termeni utilitari. Dar atunci cînd conceptul de drepturi și cel de utilitate sînt o pereche în care se produc fricțiuni incomensurabile, idiomul moral folosit poate conferi procesului politic modern, în cel mai bun caz, o raționalitate aparentă, dar nu una reală. Raționalitatea falsă a disputei ascunde caracterul arbitrar voinței și al puterii ce intervine în rezolvarea sa.

E, de asemenea, ușor de înțeles de ce *protestul* devine o trăsătură morală distinctivă a vremurilor moderne și de ce *indignarea* este emoția modernă care predomină. Verbul „a protesta“ și precursorii săi latini sau cuvintele înrudite din limba franceză au, inițial, un sens pozitiv cel puțin la fel de frecvent ca sensul negativ; a protesta însemna cîndva a depune mărturie *pentru* ceva, și numai ca urmare a acestui fapt mai însemna și a depune mărturie *împotriva* altui lucru.

Dar în zilele noastre, protestul e aproape în întregime acel fenomen negativ care se naște în mod caracteristic ca o reacție la așa-zisa încălcare a *drepturilor* cuiva în *folosul* altcuiva. Stridența asertivă a protestului apare pentru că, datorită incomensurabilității, protestatarii nu ies niciodată învingători dintr-o *dezbatere*; suficiența indignată a protestului își face apariția pentru că, datorită incomensurabilității, protestatarii nu ies niciodată înfrînți dintr-o dezbatere. Deci *expresia* protestului se adresează în mod caracteristic celor care deja *împărtășesc* premisele protestatarilor. Unul din efectele incomensurabilității este că protestatarii discută mai curînd între ei decît cu alții. Asta nu înseamnă că protestul nu poate fi eficace; dar înseamnă că nu poate fi *rațional* eficace și că modurile sale predominante de expresie sînt dovada unei oarecare realizări subconștiente a acestui lucru.

Ideea potrivit căreia protagoniștii majori ai cauzelor morale specific moderne ale lumii moderne — și nu mă refer aici la cei ce încearcă să mențină tradiții mai vechi care au supraviețuit într-o anumită măsură și care coexistă într-un fel sau altul cu modernitatea — propun o retorică ce ascunde, de fapt, în spatele măștilor morale, preferințele voinței și dorinței arbitrare nu este, firește, o idee originală. Căci în timp ce toți protagoniștii

modernității care se contrazic între ei sînt gata să susțină asta despre cei cu care sînt în dezacord, nu recunosc, din motive evidente, că e adevărat și în cazul lor. Astfel, evangheliștii sectei Clapham credeau că morala Iluminismului e o mască rațională și raționalizantă sub care se ascund egoismul și păcatul; la rîndul lor, strănepoții emancipați ai evangheliștilor și succesorii lor victorieni considerau pietatea evanghelică drept o simplă ipocrizie; tot așa, mai tîrziu, pentru grupul Bloomsbury, eliberat de G. E. Moore, întreaga recuzită culturală semioficială a perioadei victoriene era o șaradă pompoasă care camufla voința arogantă de a se impune a taților și a clerului, dar și a lui Arnold, a lui Ruskin și a lui Spencer; mai departe, D. H. Lawrence „vedea ce se ascunde îndărătul fațadei" Bloomsbury-ului. Cînd, în cele din urmă, emotivismul a fost proclamat drept teză *generală* despre natura discursului moral, el nu a făcut altceva decît să generalizeze ceea ce spusese fiecare grupare despre precursorii săi morali particulari. *Demascarea* motivelor nerecunoscute ale voinței și ale dorinței arbitrare care susțin masca morală a modernității este una dintre activitățile cele mai specific moderne.

Marea realizare a lui Freud a fost descoperirea potrivit căreia demascarea arbitrarului în cazul altora e cea mai bună metodă de apărare ca să nu-l descoperi în tine. La începutul secolului XX, autobiografii ca aceea a lui Samuel Butler evocă reacția intensă a celor care se simțeau apăsați de povara voluntarismului patern din spatele formelor culturale în spiritul cărora fuseseră educați. Această povară apăsătoare se datora probabil faptului că aceste femei și acești bărbați au interiorizat în mare măsură ceea ce doreau să respingă. Astfel se explică rolul important pe care l-a avut satira lui Lytton Strachey la adresa victorienilor în eliberarea pe care a reprezentat-o Bloomsbury și retorica exagerată a reacției lui Strachey la etica lui Moore. Dar și mai importantă a fost prezentarea pe care a făcut-o Freud conștiinței moștenite ca supraeu, ca partea noastră irațională de a cărei autoritate trebuie să ne eliberăm, pentru a ne păstra sănătatea psihică. Freud considera, firește, că a făcut o descoperire legată de moralitate ca atare și nu doar despre ce s-a întîmplat cu moralitatea la sfîrșitul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX. Însă această greșeală nu trebuie să ne distragă atenția de la importanța realizării sale.

În acest punct al discuției e necesar să rezum firul argumentului meu central. Am început prin a descrie cît de interminabilă e dezbaterea morală contemporană și am încercat să explic asta ca pe o consecință a adevărului unei versiuni îmbunătățite a teoriei emotiviste asupra judecății morale, propusă pentru prima oară de C. L. Stevenson și alții. Dar am tratat acea teorie nu doar ca pe o analiză filozofică, ci și ca pe o ipoteză sociologică. (Nu sînt mulțumit de acest mod de a prezenta lucrurile; nu mi-e clar, din motivele pe care le pomenesc în capitolul 3, cum ar putea *orice* analiză filozofică adecvată în acest domeniu să evite să fie în același timp și o ipoteză sociologică, și viceversa. Mi se pare că noțiunea potrivit căreia există două subiecte sau discipline distincte — pe de o parte, filozofia morală, cu un set

de investigații conceptuale, și, pe de alta, sociologia moralei, cu un set de ipoteze și descoperiri empirice — e o mare greșeală, care își găsește confirmarea și în programa convențională. Lovitura de moarte dată de Quine oricărei versiuni substanțiale a distincției analitic-sintetic pune, în orice caz, sub semnul întrebării acest tip de contrast între conceptual și empiric.)

Argumentul meu susținea, în continuare, că emotivismul are o mare influență asupra formulării și practicii morale contemporane și că mai ales *personajele* centrale ale societății moderne — în sensul special pe care l-am atribuit cuvîntului „personaj" — întruchipează prin comportamentul lor astfel de moduri emotiviste. Aceste personaje sînt, cum știm, estetul, terapeutul, managerul și expertul birocratic. Comentariul istoric al acestor evoluții care au făcut posibilă victoria emotivismului a dezvăluit ceva nou privitor la aceste personaje specific moderne, și anume în ce măsură exploatează ficțiunile morale și nu pot renunța la ele. Dar ce alte ficțiuni mai cuprinde gama ficțiunilor morale în afară de cele ale drepturilor și ale utilității? Și cine se va lăsa înșelat de ele?

Estetul este personajul care pare cel mai puțin expus să fie victimă. Acei derbedei insolenți ai imaginației filozofice, Rameau și „A", care lenevesc atît de indolent în pragul lumii moderne, sînt specialiști care nu se lasă amăgiți de pretenții iluzorii și fictive. Singurul lucru care îi poate amăgi e propriul lor cinism. Cînd se produce o amăgire estetică în lumea modernă, se întîmplă mai degrabă din cauza împotrivirii estetului de a recunoaște că e ceea ce e. Povara distracțiilor poate deveni atît de apăsătoare, plictisul și vidul plăcerii pot apărea atît de clar ca o amenințare, încît estetul e nevoit să recurgă uneori la procedee și mai elaborate decît cele de care dispuneau tînărul Rameau și „A". Poate să devină chiar un cititor împătimit al lui Kierkegaard și să transforme acea disperare care, pentru Kierkegaard, era destinul estetului într-o nouă formă de autocomplezență. Și, dacă excesul de autocomplezență în disperare pare să-i afecteze capacitățile de a se bucura, se va duce la terapeut, la fel cum ar face-o pentru excesul de autocomplezență în materie de băutură, și va face din terapie încă o experiență estetică.

Terapeutul este, dimpotrivă, cel mai expus la amăgiri dintre cele trei personaje tipic moderne, dar și cel mai evident amăgit, și nu numai de ficțiuni morale. Critici ostile devastatoare la adresa teoriilor terapeutice standard ale culturii noastre sînt foarte frecvente; fiecare școală de terapie se grăbește să atragă atenția asupra defectelor teoretice ale școlilor rivale. Deci întrebarea pe care ne-o punem nu e de ce nu sînt demascate ca nefondate pretențiile terapiilor psihoanalitice sau comportamentale, ci de ce majoritatea practicilor terapeutice continuă ca și cum nu s-ar fi întîmplat nimic, deși au fost suficient de subminate. Această problemă, ca și cea a estetului, nu e numai o simplă problemă de ficțiuni morale.

Desigur că atît estetul cît și terapeutul sînt neîndoielnic la fel de înclinați ca oricine altcineva să manevreze asemenea ficțiuni morale; dar nu au o

ficțiune specifică a lor, care să facă parte din însăși definiția rolului lor. Altfel stau lucrurile în cazul managerului, acea figură dominantă a scenei contemporane. Căci alături de drepturi și utilitate, trebuie să așezăm între ficțiunile morale centrale ale acestei perioade ficțiunea managerială specifică întruchipată de pretenția de a avea o eficacitate sistematică în controlul anumitor aspecte ale realității sociale. Această teză poate părea surprinzătoare la prima vedere din două motive diferite: nu sîntem obișnuiți să ne îndoim de eficacitatea managerilor de a îndeplini ceea ce și-au propus să îndeplinească și sîntem la fel de neobișnuiți să privim eficacitatea ca pe un concept distinctiv *moral*, care poate fi clasat în aceeași categorie cu concepte ca acelea ale drepturilor și ale utilității. Managerii înșiși și majoritatea celor care scriu despre management se concep pe sine ca pe niște caractere neutre din punct de vedere moral, ale căror abilități le permit să inventeze cele mai eficiente mijloace pentru a îndeplini ce și-au propus. Problema dacă un manager este eficace sau nu reprezintă, conform părerii generale, o chestiune diferită de cea a moralității scopurilor pe care le slujește sau nu eficacitatea sa. Totuși există motive serioase de a respinge ideea că eficacitatea e o valoare neutră din punct de vedere moral. Căci întregul concept al eficacității este, așa cum observam mai înainte, inseparabil de un mod de existență umană în care ingeniozitatea mijloacelor constă în bună parte în manipularea ființelor umane în vederea adoptării unor modele comportamentale conciliante; apelînd la propria sa eficacitate în această privință, managerul pretinde autoritate în cadrul modului manipulativ.

Astfel, eficacitatea este un element definitoriu și definitiv al unui mod de viață care concurează cu alte moduri alternative de viață pentru a ne cîștiga suportul; și, dacă urmează să evaluăm pretențiile modului managerial, birocratic de a ocupa un loc de autoritate în viața *noastră*, este esențial să cîntărim pretenția birocratic-managerială la eficacitate. Conceptul de eficacitate, așa cum e întruchipat în formulările și practicile personajului și rolului managerial, este desigur un concept extrem de general; el se leagă cu noțiuni la fel de generale de control social exercitat de sus în jos de corporații, agenții guvernamentale, sindicate și diverse alte organizații. Cu cîțiva ani în urmă, Egon Bittner identifica o prăpastie crucială între această concepție generalizată și orice criterii reale care sînt destul de precise pentru a fi folosite în situații particulare. „În vreme ce Weber e foarte clar“, spune Bittner, „cînd vorbește despre faptul că singura justificare a birocrației este eficacitatea sa, el nu ne oferă nici o indicație precisă despre cum se folosește acest criteriu de judecată. Inventarul trăsăturilor birocrației nu conține nici un singur element care să nu fie pus în discuție din punctul de vedere al eficacității sale. Scopurile pe termen lung nu pot fi folosite ca definitive pentru a o calcula, fiindcă impactul factorilor accidentali se multiplică în timp și, de aceea, devine din ce în ce mai greu să atribui o valoare determinată eficienței unui segment de acțiune în permanență controlat. Pe de altă parte, folosirea scopurilor pe termen scurt în aprecierea eficacității

pot intra în conflict chiar cu idealul economiei. Nu numai că scopurile pe termen scurt se schimbă cu timpul și intră în competiție unele cu altele în diverse feluri nedeterminate, dar rezultatele pe termen scurt au o valoare înșelătoare notorie, fiindcă pot fi manipulate cu ușurință pentru a le face să arate ceea ce vrem să arate" (Bittner 1965, p. 247).

Prăpastia dintre noțiunea generalizată de eficacitate și comportamentul real care e la îndemîna managerilor sugerează că utilizările sociale ale noțiunii sînt altele decît pretind ei. Fără îndoială că noțiunea e întrebuințată pentru a susține și extinde autoritatea și puterea managerilor; dar utilizările ei legate de aceste atribuții decurg din convingerea că autoritatea și puterea managerială sînt justificate, deoarece managerii au capacitatea de a pune în funcțiune cunoștințele și priceperea oamenilor pentru a îndeplini anumite scopuri. Dar dacă eficacitatea nu e o realitate, ci face parte dintr-o mascaradă a controlului social? Dacă eficacitatea e o calitate atribuită în general managerilor și birocraților de către ei înșiși și de către alții, o calitate care nu există în afara acestei atribuiri?

Cuvîntul pe care-l voi împrumuta pentru a denumi această așa-zisă calitate de eficacitate este „expertiză". Desigur că nu mă îndoiesc de existența unor experți autentici în multe domenii: biochimia insulinei, științele istorice, studiul mobilierului antic. Voi pune sub semnul întrebării doar expertiza managerului și a birocratului. Și voi ajunge în final la concluzia că o astfel de expertiză se va dovedi a nu fi altceva decît o altă ficțiune morală, deoarece tipul de cunoaștere pe care ar trebui să se bazeze nu există. Dar ce s-ar întîmpla în cazul în care controlul social ar fi într-adevăr o mascaradă? Gîndiți-vă la următoarea posibilitate: poate nu sîntem oprimați de putere, ci de neputință; poate că unul din motivele-cheie pentru care președinții de corporații mari nu controlează America, așa cum cred unii critici radicali, este că nu reușesc nici măcar să-și controleze propriile corporații; poate că foarte des, atunci cînd capacitatea și puterea de organizare care le sînt atribuite se desfășoară cu succes, asistăm, de fapt, la același tip de procedeu ca în cazul unui cleric care are norocul să se roage pentru ploaie exact înaintea sfîrșitului neprevăzut al secetei; poate că pîrghiile puterii — una din metaforele-cheie ale expertului managerial — produc efecte nesistematice și adesea legate doar printr-o coincidență de efectele cu care se laudă cei care le întrebuințează. Dacă așa ar sta lucrurile, ar fi desigur important, din punct de vedere social și politic, să se disimuleze acest fapt, iar o parte esențială a acestei disimulări ar fi lansarea conceptului de eficacitate managerială, pe care de altfel l-au și lansat managerii și cei care scriu despre management. Din fericire, ajuns în acest punct al argumentării mele, nu e nevoie să descriu ce anume se disimulează pentru a arăta că acel concept de eficacitate managerială funcționează ca o ficțiune morală; tot ce trebuie să arăt e că utilizarea sa presupune pretenții la cunoaștere care nu sînt valabile și, mai departe, că diferența dintre

utilizările conceptului și semnificația afirmațiilor în care se întruchipează seamănă cu cea identificată de teoria emotivistă în cazul altor concepte morale moderne.

Menționarea emotivismului e foarte relevantă; căci teza mea despre credința în eficacitatea managerială corespunde în multe privințe tezei anumitor filozofi morali emotiviști — Carnap și Ayer — despre credința în Dumnezeu. Carnap și Ayer au extins teoria emotivistă dincolo de domeniul judecății morale și au susținut că, în general, afirmațiile metafizice și, în particular, cele religioase nu fac, de fapt, altceva decît să exprime sentimentele și atitudinile celor care le rostesc, deși pretind că livrează informații despre o realitate transcendentă. Ele disimulează realități psihologice cu ajutorul unor formulări religioase. Carnap și Ayer deschid astfel posibilitatea de a găsi o explicație sociologică a faptului că aceste iluzii predomină, deși ei nu încearcă să o ofere.

Vreau să spun că „eficacitatea managerială“ funcționează cam tot așa cum își închipuie Carnap și Ayer că funcționează „Dumnezeu“. E numele unei realități fictive, dar în care se crede; recursul la ea disimulează alte realități, iar întrebuințarea sa efectivă e grăitoare. Și tot așa cum Carnap și Ayer au ajuns la concluziile lor în primul rînd pentru că au pornit de la ceea ce pretindeau ei că ar fi lipsa unei justificări raționale adecvate pentru credința în Dumnezeu, în centrul demonstrației mele e afirmația că interpretările eficacității manageriale nu au nici ele o justificare rațională adecvată.

Dacă am dreptate, caracterizarea scenei morale contemporane va ajunge într-un stadiu mai avansat față de cel în care ajunsese datorită considerațiilor mele de pînă acum. Vom fi îndreptățiți să tragem concluzia că nu doar expunerea emotivistă e adevărată și întruchipată în multe cazuri de discursuri și practici morale care sînt, în mare parte, un schimb de ficțiuni morale (cum ar fi *utilitatea* și *dreptul*), ci și că o altă ficțiune morală — poate cea mai puternică din punct de vedere cultural — e întruchipată în pretențiile de a fi eficace și, așadar, de a avea autoritate ale personajului central al dramei sociale moderne, și anume managerul birocratic. Moralitatea noastră ni se dezvăluie a fi, într-o măsură neliniștitoare, un teatru al iluziilor.

Pretenția managerului de a fi eficace se bizuie pe o altă pretenție a sa, și anume cea de a avea un stoc de cunoștințe cu care să poată modela organizații și structuri sociale. Astfel de cunoștințe ar trebui să includă un set de generalizări factuale, cu caracter de lege, care i-ar permite managerului să poată prezice că, dacă un eveniment sau o stare de lucruri de un anumit tip se va produce sau va fi provocat, ar rezulta un alt eveniment sau o altă stare de lucruri de un tip specific. Căci numai astfel de generalizări cu caracter de lege pot duce la acele explicații și predicții speciale, neașteptate cu care managerii pot modela, influența și controla mediul social.

Există deci două chipuri ale pretențiilor managerului la autoritate justificată. Unul ține de existența unui domeniu al faptului neutru din punct de

vedere moral în care managerul trebuie să fie expert. Celălalt ține de generalizările cu caracter de lege și de aplicările lor la cazurile particulare ce decurg din studiul acestui domeniu. Ambele oglindesc pretențiile științelor naturale; și nu e surprinzător că a fost nevoie să se creeze expresii ca „știința managementului". Pretenția managerului la neutralitate morală, care e în sine o parte importantă a modului în care managerul se prezintă și funcționează în lumea morală și socială, corespunde astfel pretențiilor multor fizicieni la neutralitate morală. Vom înțelege cel mai bine ce înseamnă asta dacă urmărim cum noțiunea relevantă de „fapt" a devenit socialmente accesibilă și a fost folosită de precursorii intelectuali din secolele XVIII și XIX ai managerului birocratic. Se va vedea că există o legătură foarte importantă între această istorie și cea a apariției conceptului de subiect moral autonom în filozofia morală, relatată de mine. Apariția sa a însemnat o respingere a tuturor concepțiilor aristotelice și cvasiaristotelice despre lume în care o perspectivă teleologică oferea un context unde exigențele de valoare funcționau ca un tip particular de exigențe factuale. O dată cu această respingere, conceptele de valoare și de fapt au dobîndit un conținut nou.

Faptul că nu putem trage concluzii morale sau evaluative, pornind de la premise factuale, nu e deci un adevăr atemporal; dar e adevărat că sensul atribuit unor expresii morale sau evaluative cheie s-a modificat în asemenea măsură la sfîrșitul secolului al XVII-lea și în secolul al XVIII-lea încît ceea se înțelegea pe atunci în general prin premise factuale nu putea avea ca urmare ceea ce se înțelegea atunci prin concluzii morale sau evaluative. Sancționarea istorică a acestei separări aparente între fapt și valoare nu a fost totuși doar o problemă a modului în care erau regîndite valoarea și moralitatea; ea a fost confirmată de o concepție schimbată și schimbătoare despre fapt, o concepție a cărei examinare trebuie să preceadă orice apreciere a pretenției managerului modern de a avea acele cunoștințe care să-i justifice autoritatea.

7

„Fapt", explicație și expertiză

În cultura modernă, „faptul" este un concept popular de origine aristocratică. Cînd lordul cancelar Bacon, făcînd propagandă pentru amalgamul său uimitor și idiosincratic de fost platonism și viitor empirism, își îndemna discipolii să renunțe la speculație și să adune fapte, oameni ca John Aubrey au convenit imediat că, prin fapte, el înțelegea obiecte de colecție, care trebuie adunate cu același entuziasm cu care în alte vremuri s-au colecționat porțelan de Spode sau numere de serie ale locomotivelor. Ceilalți primi membri ai Royal Society și-au dat seama că ceea ce făcea John Aubrey nu avea nici o legătură cu științele naturale așa cum le înțelegeau ei; dar nu și-au dat seama că, în mare, el era cel credincios literei inductivismului lui Bacon, și nu ei. Eroarea lui Aubrey nu a fost doar că-l privea pe naturalist ca pe un fel de coțofană; la asta se mai adăuga și presupunerea că observatorul se poate confrunta cu un fapt fără ca între ei să se interpună vreo interpretare teoretică.

Această eroare, care a dăinuit cu tenacitate mult timp, e acum recunoscută de majoritatea filozofilor științei. Observatorul secolului XX se uită la cerul înstelat și vede stele și planete; cei dinaintea sa vedeau în locul lor fisurile unei sfere prin care se putea observa lumina de dincolo. Ceea ce crede fiecare observator că percepe se identifică sau trebuie identificat cu concepte cu încărcătură teoretică. Cei ce percep fără concepte sînt orbi, pentru a-l parafraza pe Kant. Filozofii empiriști susțineau că ceea ce au în comun observatorii moderni și cei medievali este ceea ce vede sau vedea fiecare în realitate, înainte de orice teorie și interpretare, și anume multe pete mici de lumină pe o suprafață întunecată; și e cel puțin clar că ceea ce au văzut ambii *poate* fi explicat astfel. Dar dacă toate experiențele noastre ar fi caracterizate exclusiv în termenii acestui tip de descriere strict senzorială — un tip de descriere la care e desigur nevoie să recurgi din cînd în cînd în diverse scopuri speciale —, nu ne-am confrunta doar cu o lume neinterpretată, ci și cu una de neinterpretat, nu doar cu o lume care nu poate fi încă înțeleasă prin teorie, ci și cu una care nu poate fi niciodată înțeleasă prin teorie. O lume de texturi, de forme, de mirosuri, de sunete și nimic altceva nu incită la întrebări și nu dă prilejul de a oferi răspunsuri.

Conceptul empirist de experiență e o invenție culturală a sfîrșitului de secol al XVII-lea și a celui de-al XVIII-lea. La prima vedere, pare paradoxal că s-a născut în aceeași perioadă din istoria culturii în care s-au născut și

științele naturii. Căci a fost inventat ca un panaceu pentru crizele epistemologice ale secolului al XVII-lea; era privit ca o punte peste prăpastia dintre *este* și *pare*, dintre aparență și realitate. Pentru a anula această prăpastie, fiecare subiect al experienței devine un teritoriu închis; nu mai există nimic dincolo de experiența mea, nimic cu care s-o compar, astfel încît contrastul între *mi se pare mie* și *e de fapt* nu poate fi formulat niciodată. Asta presupune pentru experiență un tip de spațiu privat încă și mai radical decît cel al unor obiecte autentic private cum sînt imaginile reziduale. Căci imaginile reziduale pot fi descrise greșit; în cadrul experiențelor psihologice legate de ele, subiecții trebuie să învețe să le redea exact. Distincția dintre *pare* și *este* se aplică efectiv în cazul unor obiecte într-adevăr private ca acestea, dar nu în cel al obiectelor private inventate ale empirismului, chiar dacă unii empiriști încearcă să explice noțiunea inventată de ei în termeni de obiecte private reale (imagini reziduale, halucinații, vise). Nu e surprinzător că empiriștii au trebuit să dea unor expresii vechi noi forme de utilizare — „idee", „impresie" și chiar „experiență". Prin „experiență" se înțelegea inițial actul de a pune ceva la probă, la încercare — un înțeles care ceva mai încolo s-a mărginit la „experiment" și, mai tîrziu, la implicarea într-o formă oarecare de activitate, ca atunci cînd spunem, de pildă, „cinci ani de experiență ca strungar". Conceptul empirist de experiență a fost mult timp necunoscut în istoria omenirii. E lesne de înțeles atunci că istoria limbajului empiric e istoria unor înnoiri și născociri continue, care culminează cu neologismul barbar „date senzoriale".

Conceptele de observație și de experiment din științele naturii își propuneau, dimpotrivă, să mărească distanța dintre *pare* și *este*. Lentilele telescopului și ale microscopului au prioritate față de cele ale ochilor; efectul căldurii asupra alcoolului și a mercurului are prioritate în măsurarea temperaturii față de efectul căldurii asupra pieii arse de soare și a gîtului uscat de sete. Științele naturii ne învață să acordăm atenție unor anume experiențe mai degrabă decît altora, dar, chiar și atunci, numai dacă au fost aduse la forma potrivită pentru contemplarea științifică. Ele accentuează linia de despărțire dintre *pare* și *este* și creează noi forme de diferențiere între aparență și realitate, și iluzie și realitate. Între sensul cuvîntului „experiment" și cel al cuvîntului „experiență", divergențele sînt mult mai acute decît erau în secolul al XVII-lea.

Mai sînt, firește, și alte divergențe cruciale. Conceptul empirist intenționa să discrimineze între elementele fundamentale din care se compune cunoașterea noastră și cele pe care ea se bizuie; convingeri și teorii trebuie validate sau nu, în funcție de verdictul elementelor fundamentale ale experienței. Dar observațiile omului de știință nu sînt niciodată fundamentale în acest sens. Supunem întotdeauna ipotezele testului observației ; dar observațiile noastre pot fi, la rîndul lor, puse sub semnul întrebării. Convingerea că Jupiter are șapte luni e verificată cu ajutorul observației prin telescop;

dar observația însăși trebuie să fie confirmată de teoriile opticii geometrice. Trebuie ca teoria să se sprijine pe observație tot așa cum observația trebuie să se sprijine pe teorie.

Coexistența empirismului și a științelor naturale în cadrul aceleiași culturi este ceva extraordinar, căci ambele reprezintă moduri radical diferite și incompatibile de a privi lumea. Dar în secolul al XVIII-lea, ambele puteau fi încorporate și exprimate în cadrul uneia și aceleiași viziuni despre lume. Prin urmare, această lume nu putea fi, în cel mai bun caz, decît radical incoerentă; după ce observatorul perspicace și lucid care era Laurence Sterne a ajuns la concluzia că, în sfîrșit, filozofia reprezenta lumea — în mod inconștient — ca pe o serie de glume, el a făcut *Tristram Shandy* din aceste glume. Ceea ce-i făcea orbi pe cei de care rîde Sterne față de incoerența propriei lor lumi era, în parte, înțelegerea care domnea între ei cu privire la ce trebuie contestat și exclus din viziunea lor despre lume. Împărtășeau cu toții părerea că trebuie să conteste și să excludă aspectele aristotelice ale viziunii clasice despre lume. Începînd cu secolul al XVII-lea devenise un loc comun ideea potrivit căreia filozofii scolastici se înșelaseră cu privire la adevărata natură a faptelor sociale și naturale, pentru că interpuseseră o interpretare aristotelică între ei și experiența realității, în vreme ce „noi, modernii" — adică noi, modernii din secolele XVII și XVIII — ne-am lepădat de interpretare și teorie și ne confruntăm cu faptul și cu experiența așa cum sînt ele. Tocmai de aceea au proclamat acești moderni Iluminismul și s-au considerat reprezentanții săi, considerînd că, prin contrast, trecutul medieval este Evul Întunecat. Ei pot vedea ceea ce Aristotel a învăluit în obscuritate. Această îngîmfare era desigur, așa cum e de obicei, semnul unei tranziții nerecunoscute și neadmise de la o poziție a interpretării teoretice la alta. În consecință, Iluminismul este *par excellence* perioada în care majoritatea intelectualilor nu se cunosc pe sine. Care au fost componentele cele mai importante ale acestei tranziții din secolele XVII și XVIII în care orbii își aclamă propria viziune?

Pentru Evul Mediu, mecanismele erau cauze eficiente într-o lume ce trebuia înțeleasă în termeni de cauze finale. Fiecare specie are un scop natural; a explica mișcările și transformările unui individ înseamnă să explici cum se îndreaptă acel individ către scopul potrivit membrilor acelei specii. Scopurile pe care le urmăresc oamenii ca membri ai acestor specii sînt concepute de ei ca fiind bunuri, iar mișcările lor de apropiere și de depărtare de diverse bunuri se explică prin raportare la virtuțile și viciile pe care au reușit să le învețe sau nu și la raționamentul practic pe care-l folosesc. *Etica* și *Politica* lui Aristotel (împreună cu *De Anima*, desigur) sînt tratate despre cum se explică și cum se înțelege natura umană și, în aceeași măsură, despre ce acțiuni trebuie întreprinse. De fapt, în interiorul sistemului aristotelic, una nu se poate produce fără cealaltă. Contrastul modern dintre sfera moralei, pe de o parte, și cea a științelor umane, pe de alta, e străină aristotelismului, tot așa cum îi este și distincția modernă fapt–valoare.

În secolele XVII și XVIII, o dată cu repudierea înțelegerii aristotelice a naturii și cu eliminarea influenței lui Aristotel asupra teologiei protestante și janseniste, a fost respinsă și teoria sa a acțiunii. „Omul“ încetează să mai fie ceea ce numeam mai înainte un concept funcțional, în afara domeniului teologiei — și nici acolo întotdeauna. Explicarea acțiunii se face din ce în ce mai mult prin dezvăluirea mecanismelor fiziologice și fizice care stau la baza acțiunii; iar cînd Kant recunoaște că există o incompatibilitate profundă între orice expunere a acțiunii care acceptă rolul imperativelor morale în determinarea acțiunii și orice astfel de tip mecanic de explicație, el ajunge în mod obligatoriu la concluzia că acțiunile care urmează și întruchipează imperativele morale sînt inexplicabile și ininteligibile din punctul de vedere al științei. După Kant, problema relației dintre noțiuni cum ar fi intenția, scopul, temeiul acțiunii și altele, pe de o parte, și conceptele care specifică noțiunea de explicație mecanică, pe de alta, devin parte a repertoriului filozofic permanent. Noțiunile pe care tocmai le-am menționat sînt însă tratate acum ca fiind independente de noțiunile de bine și de virtute; cele din urmă au fost transferate la subdisciplina separată a eticii. Astfel, disjuncțiile și divorțurile secolului al XVIII-lea se perpetuează și se reconfirmă în rubricile academice contemporane.

Dar ce înseamnă să încerci să înțelegi acțiunile omenești în termeni mecanici, adică în termenii condițiilor anterioare considerate a fi cauze eficiente? Conform versiunii secolelor XVII și XVIII — și a multor altora care au urmat —, în centrul noțiunii de explicație mecanică se află o concepție despre invariante care sînt specificate de generalizări cu caracter de legi. A cita o cauză înseamnă a cita o condiție necesară *sau* o condiție suficientă *sau* o condiție necesară și suficientă ca antecedent al comportamentului care urmează să fie explicat. Deci orice secvență cauzală mecanică exemplifică o generalizare universală, și acea generalizare are un domeniu de aplicare precis determinat. Legile lui Newton despre mișcare al căror domeniu de aplicare e așa-zis universal constituie cazul paradigmatic al unui astfel de grup de generalizări. Fiind universale, ele se extind dincolo de ce s-a observat de fapt, în prezent sau în trecut, către ceea ce a scăpat observației și către ceea ce nu a fost încă observat. Dacă știm că o astfel de generalizare e adevărată, știm nu numai că planetele observate pînă acum, de pildă, respectă toate A Doua Lege a lui Kepler, dar și că, dacă ar mai exista și alte planete în afară de cele observate pînă acum, ar respecta și ele această lege. Dacă știm despre un enunț care exprimă o lege autentică că e adevărat, atunci știm că e de asemenea adevărat un set de condiționări contrafactuale bine definite.

Acest ideal al explicației mecanice a fost preluat din fizică și aplicat la înțelegerea comportamentului uman de către un număr de gînditori englezi și francezi din secolele XVII și XVIII care aveau păreri foarte divergente cu privire la detaliile inițiativei lor. De-abia ceva mai tîrziu s-au putut for-

mula condițiile precise necesare pentru o astfel de acțiune. Una dintre aceste condiții, foarte importantă, a fost identificată de abia în vremea noastră de W. V. Quine (1960, cap. 6).

Quine argumentează în felul următor: dacă există o știință a comportamentului uman ale cărei expresii-cheie caracterizează acest comportament în termeni atît de preciși încît constituie legi autentice, aceste expresii trebuie să fie formulate cu ajutorul unui vocabular care omite orice referință la intenții, scopuri și motive ale acțiunii. Științele umane trebuie să procedeze asemeni fizicii, care a fost nevoită să-și purifice vocabularul descriptiv pentru a deveni o știință mecanică autentică. De ce nu pot fi menționate intențiile, țelurile și motivele acțiunii? Din cauză că toate se referă sau presupun o raportare la convingerile agenților în chestiune. Discursul folosit pentru a vorbi despre convingeri are două mari dezavantaje față de ceea ce Quine consideră a fi o știință. În primul rînd, propoziții a căror formă e „X crede că p" (sau „X se bucură că în cazul ăsta p" sau „X se teme că p") au o complexitate internă care nu e funcțională din punctul de vedere al adevărului, ceea ce e totuna cu a spune că nu pot fi situate într-un calcul al predicației; în asta constă diferența crucială față de propozițiile folosite pentru a exprima legile fizicii. În al doilea rînd, conceptul de stare sau convingere sau plăcere sau teamă implică prea multe cazuri contestabile și îndoielnice pentru a oferi tipul de evidență de care avem nevoie pentru a confirma sau nu afirmația că am descoperit o *lege.*

De aceea concluzia lui Quine este că orice știință autentică a comportamentului uman trebuie să elimine astfel de expresii intenționale; dar poate că trebuie să facem cu Quine ceea ce Marx a făcut cu Hegel, adică să-i răsturnăm raționamentul cu capul în jos. Căci din cele spuse de Quine rezultă că, *dacă* se dovedește a fi imposibil să eliminăm referințele la lucruri cum sînt convingerile sau plăcerea sau teama din înțelegerea comportamentului uman, acea înțelegere nu ar putea lua forma pe care Quine o consideră a fi forma științei umane, și anume întruchiparea în generalizări cu caracter de lege. O versiune aristotelică a ceea ce e inclus în înțelegerea comportamentului uman implică o raportare indispensabilă la aceste lucruri; și, de aceea, nu e surprinzător că orice încercare de a-l înțelege în termenii unei explicații mecanice intră în conflict cu aristotelismul.

Noțiunea de „fapt" cu privire la ființele omenești se transformă deci, în perioada tranziției, dintr-o viziune aristotelică într-una mecanicistă. Conform celei dintîi, acțiunea omenească, trebuind să fie explicată teleologic, nu numai că poate, dar trebuie să fie caracterizată prin raportarea la ierarhia bunurilor care constituie scopurile acțiunii umane. Conform celei de-a doua, acțiunea nu numai că poate, dar trebuie să fie caracterizată fără raportare la astfel de bunuri. Conform celei dintîi, faptele legate de acțiunea umană includ fapte cu privire la ce e valoros pentru ființele omenești (și *nu* doar fapte cu privire la ce cred ele că e valoros); conform celei de a doua, nu există fapte cu privire la ce e valoros. „Faptul" încetează să fie purtător de

valoare, „este" se separă de „s-ar cuveni", iar explicația, ca și evaluarea, își schimbă caracterul ca rezultat al acestui divorț între „este" și „s-ar cuveni".

Un alt fenomen care a însoțit această tranziție a fost remarcat ceva mai devreme de Marx, în cea de-a treia din *Tezele despre Feuerbach.* E clar că interpretarea mecanicistă iluministă a acțiunii umane include o teză asupra previzibilității comportamentului uman și o teză asupra modurilor adecvate de a manipula comportamentul uman. În cazul în care, ca observator, știu legile relevante ce determină comportamentul celorlalți, pot prezice rezultatul ori de cîte ori observ că au fost împlinite condițiile antecedente. În cazul în care, ca agent, știu aceste legi, pot produce rezultatul ori de cîte ori reușesc să împlinesc condițiile precedente. Marx a înțeles că un astfel de agent e obligat să-și judece propriile acțiuni altfel decît o face cînd e vorba de comportamentul celor pe care îi manipulează. Căci comportamentul celor manipulați pe care l-a obținut e conform intențiilor, motivelor și scopurilor *sale*; intenții, motive și scopuri pe care le tratează, cel puțin cîtă vreme e angajat în această manipulare, ca și cum ar fi scutite de legile care determină comportamentul celor manipulați. În acel moment, el e față de ei ca un chimist în fața probelor de clorură de potasiu și de nitrat de sodiu cu care experimentează; dar în transformările chimice pe care le produce chimistul sau tehnologul comportamentului uman, el trebuie să vadă nu numai ilustrarea legilor ce determină astfel de schimbări, ci și amprenta propriei sale voințe asupra naturii sau societății pe care o va trata, cum spune Marx, ca pe o expresie a autonomiei sale raționale, și nu ca pe un simplu rezultat al condițiilor antecedente. Întrebarea dacă, în cazul agentului care pretinde că aplică știința comportamentului uman, asistăm la aplicarea autentică a unei tehnologii reale sau, mai degrabă, la mimarea histrionică, amăgitoare și autoamăgitoare a unei astfel de tehnologii, rămîne deschisă. Răspunsul depinde de faptul dacă noi credem că programul mecanicist pentru științele sociale s-a împlinit în mod real și integral sau nu. Cel puțin în secolul al XVIII-lea, noțiunea unei științe mecaniciste a omului a rămas la stadiul de program și previziune. Dar chiar dacă previziunile în acest domeniu *nu* pot fi traduse în împliniri reale, ele pot fi traduse în performanțe sociale care se dau drept astfel de împliniri. Așa s-a și întîmplat, cum sper să demonstrez în capitolul următor.

Istoria despre cum a devenit previziunea intelectuală performanță socială este, firește, o istorie foarte complexă. Începe, independent de dezvoltarea conceptului expertizei manipulative, cu povestea despre cum și-a dobîndit statul modern funcționarii publici, o poveste care e altfel în Prusia decît în Franța, altfel decît ele în Anglia, și decît toate trei în Statele Unite. Dar pe măsură ce funcțiile statelor moderne se aseamănă tot mai mult, funcționarii lor seamănă și ei tot mai mult între ei; și în timp ce diverșii lor stăpîni politici vin și pleacă, funcționarii mențin continuitatea administrativă a guvernelor și le determină în bună parte caracterul.

În secolul al XIX-lea, reformatorul social reprezintă pandantul și opusul funcționarului public: discipolii lui Saint-Simon sau ai lui Comte, utilitariștii, melioriștii englezi cum ar fi, de pildă, Charles Booth, primii socialiști fabieni. Lamentația *lor* caracteristică e următoarea: de ce nu poate guvernarea să fie științifică! Răspunsul pe termen lung al guvernanților este că, de fapt, ea a devenit științifică exact în sensul dorit de reformatori. Guvernanții insistă din ce în ce mai mult ca funcționarii lor publici să fie calificați ca experți prin educație și îi recrutează pe cei care se pretind experți. Ei îi recrutează în mod caracteristic și pe moștenitorii reformatorilor din secolul al XIX-lea. Guvernul însuși devine o ierarhie de manageri birocratici, iar justificarea majoră pentru intervenția sa în societate este argumentul potrivit căruia guvernul are resurse de competență pe care majoritatea cetățenilor nu le au.

Tot astfel își justifică corporațiile private activitățile, referindu-se și ele la faptul că au resurse similare de competență. Expertiza devine o marfă pentru care se luptă agențiile de stat și corporațiile private rivale. Funcționarii publici și managerii se justifică pe sine și pretențiile lor de autoritate, putere și bani, invocînd propria lor competență de manageri științifici ai schimbărilor sociale. Astfel se naște o ideologie care își găsește forma clasică de expresie într-o teorie sociologică preexistentă, în teoria lui Weber asupra birocrației. Versiunea lui Weber asupra birocrației are, după cum se știe, multe lipsuri. Dar, prin insistența sa asupra faptului că adaptarea rațională cea mai economică și eficientă este sarcina centrală a birocratului și că, prin urmare, cea mai adecvată justificare a activității birocratului este recursul la capacitatea sa de a dezvolta un sistem de cunoștințe științifice, mai ales de cunoștințe științifice sociale, organizat în termenii unui complex de generalizări universale cu caracter de lege pe care e de la sine înțeles că le cuprinde, Weber ne oferă cheia multor fenomene moderne.

Am demonstrat în capitolul 3 că teoriile moderne ale birocrației și ale administrației, care se deosebesc în multe privințe de cele ale lui Weber, înclină să-i împărtășească opinia asupra justificării manageriale și că acest consens pare să indice că ceea ce descriu cărțile scrise de teoreticienii moderni ai organizării este o parte autentică a practicii manageriale moderne. Deci putem întrevedea acum conturul de-abia schițat al unei evoluții de la idealul iluminist al unei științe sociale la aspirațiile reformatorilor sociali în primul rînd, de la aspirațiile reformatorilor sociali la idealurile de practică și legitimare ale managerilor și funcționarilor publici în al doilea rînd și, apoi, de la practicile managementului la codificarea teoretică, de către sociologi și teoreticieni ai organizării, a acestor practici și a normelor care le determină și, în sfîrșit, de la folosirea manualelor scrise de acești teoreticieni în școli de management și de economie la practica managerială informată de teorie a expertului tehnocrat contemporan. Dacă această istorie ar fi scrisă în toate detaliile ei concrete, ar varia desigur de la caz la caz pentru fiecare țară dezvoltată. Succesiunea nu ar fi aceeași; rolul jucat de

Grandes Écoles e altul decît cel avut de London School of Economics sau de Harvard Business School, iar originea intelectuală și instituțională a funcționarului de stat german e cu totul alta decît cea a corespondenților săi europeni. Dar în fiecare caz tema centrală a fost apariția expertizei manageriale care, după cum am văzut, are două aspecte: aspirația la neutralitate valorică și pretenția de putere manipulativă. E limpede acum că ambele decurg din istoria modului în care filozofii din secolele XVII și XVIII distingeau între sfera faptului și cea a valorii. Viața socială din secolul XX se dovedește a fi în mare parte o reînscenare concretă și dramatică a filozofiei din secolul al XVIII-lea. Legitimarea formelor instituționale caracteristice ale secolului XX se sprijină pe convingerea că unele afirmații esențiale ale acelei filozofii au fost justificate. Dar e oare adevărat? Am ajuns să deținem între timp acele generalizări cu caracter de lege care reglementează comportamentul social, la care visau Diderot și Condorcet? Sînt conducătorii noștri birocratici legitimați prin ele sau nu? Nu s-a atras suficient atenția asupra faptului că răspunsul la întrebarea referitoare la legitimitatea morală și politică a instituțiilor care predomină în mod caracteristic în viața modernă depinde de cum rezolvăm o problemă a filozofiei științelor sociale.

8

Caracterul generalizărilor în științele sociale și incapacitatea lor de predicție

Pentru a se apăra, expertiza managerială are nevoie de o concepție justificată despre științele sociale ca furnizor de generalizări cu caracter de lege și mari capacități de predicție. De aceea, la prima vedere, pretențiile expertizei manageriale pot părea ușor de susținut. Căci tocmai o astfel de concepție a predominat în filozofia științelor sociale în ultimii două sute de ani. Conform acestei versiuni convenționale — începînd cu Iluminismul și pînă la Hempel, trecînd prin Comte și Mill —, scopul științelor sociale este de a explica unele fenomene sociale în mod specific, oferind niște generalizări cu caracter de lege care nu se deosebesc prin forma lor logică de cele care se aplică de obicei fenomenelor naturale, și mai ales acel tip de generalizări cu caracter de lege la care ar trebui să recurgă expertul managerial. Din această expunere pare totuși să rezulte că științele sociale sînt aproape sau poate totalmente lipsite de orice reușită — ceea ce nu e cazul. Căci ceea ce sare în ochi cu privire la aceste științe este că în teritoriul lor nu s-a descoperit cu siguranță nici o generalizare cu caracter de lege.

Se spune, e drept, uneori, că s-ar fi descoperit în sfîrșit o lege care controlează comportamentul uman; singura problemă e că așa-zisele legi — curba Phillips în economie, de pildă, sau cea a lui G. C. Homan, potrivit căreia „Dacă interacțiunile între membrii unui grup sînt frecvente în sistemul exterior, se va naște un sentiment de simpatie între ei, iar acest sentiment va duce, la rîndul său, la alte interacțiuni care sînt peste și mai presus de interacțiunile sistemului exterior" — s-au dovedit a fi toate false, și anume, după cum a demonstrat caustic Stanislav Andreski în cazul formulării lui Homan, atît de indiscutabil de false, încît numai un specialist riguros al științelor sociale stăpînit de filozofia convențională a științei a putut să le considere valabile. Dacă filozofia convențională a științelor sociale afirmă că sarcina sociologului este să producă generalizări cu caracter de lege, și dacă științele sociale nu produc generalizări de acest tip, ne-am aștepta la o atitudine ostilă și expeditivă din partea multor sociologi față de filozofia convențională a științelor sociale. Dar asta nu s-a întîmplat niciodată, ceea ce nu mă miră, deoarece cred că am găsit o explicație valabilă.

Sigur că, dacă științele sociale nu își prezintă descoperirile sub forma unor generalizări cu caracter de lege, devine neclar pe ce temei sînt folosiți sociologii drept consilieri experți ai guvernelor sau ai corporațiilor private și însăși noțiunea de expertiză managerială e în pericol. Căci funcția

centrală de consilier sau manager expert a specialistului în științe sociale este să prezică rezultatele unor politici alternative și, dacă prezicerile sale nu decurg dintr-o cunoaștere a generalizărilor cu caracter de lege, statutul omului de știință ca prezicător e periclitat — așa cum pe bună dreptate și trebuie să fie; căci reputația de prezicători a reprezentanților științelor sociale e foarte proastă, în măsura în care poate fi reconstituită. Nici un economist nu a prezis „stagflația" înainte să se producă, lucrările teoreticienilor monetari nu au fost în stare să prezică rata inflației în mod corect (Levy 1975), iar D. J. C. Smyth și J. C. K. Ash au arătat că pronosticurile pentru OECD, bazate pe cea mai sofisticată teorie economică, au dus, începînd din 1967, la rezultate mai puțin utilizabile decît cele la care s-ar fi ajuns folosind bunul-simț sau, cum se mai spune, metode naive de a pronostica ratele de creștere luînd în considerație rata medie de creștere pe ultimii zece ani, sau ratele de inflație pornind de la presupunerea că următoarele șase luni vor semăna cu ultimele șase (Smyth și Ash 1975). Am putea continua să multiplicăm exemplele incapacității de prezicere a economiștilor, ca să nu mai vorbim de situația demografiei, care e și mai proastă, dar asta ar fi extrem de nedrept; căci măcar economiștii și demografii și-au făcut cel puțin predicțiile publice într-un mod sistematic. Însă majoritatea sociologilor și a specialiștilor în științe politice nu păstrează nici o înregistrare sistematică a predicțiilor lor, iar acei futurologi care împrăștie predicții în dreapta și în stînga nu se referă aproape niciodată public la eșecurile lor anterioare. E impresionant de constatat că, într-un articol renumit al lui Karl Deutsch, John Platt și Dieter Senghors (*Science*, martie 1971) în care sînt pomenite șaizeci și două de pretinse realizări majore ale științelor sociale, nu există un singur caz în care capacitatea de predicție a teoriilor înșirate să fie evaluată în termeni statistici — o precauție înțeleaptă dat fiind punctul de vedere al autorului.

Slăbiciunea de care dau dovadă științele sociale cu privire la predicții *și* faptul că nu descoperă generalizări cu caracter de lege s-ar putea dovedi a fi două simptome ale aceleiași stări. Despre ce fel de stare e vorba? Ar trebui pur și simplu să conchidem că slăbiciunea predicțiilor reconfirmă concluzia pe care o implică legătura dintre filozofia convențională a științelor sociale și faptele privitoare la ceea ce reușesc sau nu reușesc sociologii; cu alte cuvinte, concluzia potrivit căreia științele sociale au eșuat în mod fundamental în ceea ce privește sarcina lor? Sau ar trebui mai degrabă să punem sub semnul întrebării atît filozofia convențională a științelor sociale, *cît și* pretenția de a fi experți a specialiștilor în științe sociale, care încearcă să-și închirieze serviciile statului și întreprinderilor private? Vreau să spun că adevăratele realizări ale științelor sociale rămîn ascunse, pentru noi și pentru mulți dintre specialiști, din cauza unei interpretări greșite sistematice. Să luăm spre ilustrare patru generalizări extrem de interesante făcute de specialiștii moderni în științe sociale.

Prima este celebra teză a lui James C. Davies (1962) despre revoluție ca o categorie, care generalizează observația lui Tocqueville potrivit căreia Revoluția franceză a avut loc atunci cînd unei perioade de așteptări crescînde și, într-o oarecare măsură, împlinite i-a urmat o perioadă de regrese, cînd așteptările au continuat să crească, dar au fost mereu dezamăgite. Cea de-a doua este generalizarea lui Oscar Newman potrivit căreia numărul crimelor crește în clădirile foarte înalte o dată cu înălțimea clădirii pînă la etajul treisprezece, iar acolo se stabilizează (Newman 1973, p. 25). Cea de-a treia este descoperirea lui Egon Bittner privitoare la diferențele dintre înțelegerea însemnătății legii atunci cînd e întruchipată în activitatea poliției și înțelegerea ei atunci cînd e întruchipată în practica tribunalelor și a avocaților (Bittner 1970). A patra este teza susținută de Rosalind și Ivo Feierabend (1966) potrivit căreia societățile cele mai moderne și cele mai puțin moderne sînt cele mai stabile și cele mai puțin violente, pe cînd cele care se află la mijlocul drumului spre modernitate sînt cele mai expuse la instabilitate și violență politică.

Aceste patru generalizări sînt rezultatul unor cercetări foarte serioase; toate se sprijină pe un număr impresionant de exemple care le confirmă. Dar toate au trei caracteristici comune importante. În primul rînd, există în cazul fiecăreia contraexemple recunoscute, și recunoașterea acestor contraexemple — dacă nu de către înșiși autorii generalizărilor, atunci cel puțin de colegi care se ocupă de același domeniu — nu pare să afecteze cu nimic statutul generalizărilor în același mod în care l-ar afecta pe cel al generalizărilor din chimie sau fizică. Unii critici din afara domeniului științelor sociale — istoricul Walter Laqueur, de pildă (1972) — au considerat contraexemplele ca pe niște motive întemeiate de a renunța la aceste generalizări și la discipline care sînt atît de laxe încît fac posibilă coexistența generalizărilor și a contraexemplelor. Laqueur citează astfel Revoluția rusă din 1917 și pe cea chineză din 1949 ca pe niște exemple care *resping* generalizarea lui Davies și modelul violențelor politice din America Latină ca pe o *respingere* a afirmației lui Feierabend. Pentru moment vreau doar să remarc că marea majoritate a specialiștilor în științe sociale adoptă, în mod caracteristic, o astfel de atitudine tolerantă față de contraexemple, o atitudine foarte diferită de cea a naturaliștilor sau de cea a filozofilor științei popperieni, și să las deschisă întrebarea dacă nu cumva atitudinea lor e totuși justificată.

O a doua caracteristică, strîns legată de prima, a celor patru generalizări este că le lipsesc nu doar indicii universali de cuantificare, ci și indicii de modificare ai sferei de aplicabilitate. Cu alte cuvinte, nu numai că ele nu au, de fapt, forma „În toate cazurile cu x și în cîteva cu y, dacă x are proprietatea Φ, atunci y are proprietatea Ψ“, dar nici nu putem spune precis în ce condiții se aplică. Despre ecuațiile legilor gazelor privitoare la presiune, temperatură și volum nu știm doar că sînt valabile pentru toate gazele; formularea inițială, potrivit căreia se aplicau în orice condiții, a fost revizuită

între timp pentru a modifica sfera lor de aplicabilitate. Știm acum că sînt valabile pentru toate gazele în orice condiții în afara celor cu *temperatură foarte joasă și presiune foarte înaltă* (și știm exact ce înseamnă „foarte înaltă“ și „foarte joasă“). Nici uneia dintre generalizările noastre din științele sociale nu i se adaugă o asemenea clauză suplimentară.

În al treilea rînd, aceste generalizări nu conțin nici un set bine definit de condiționale contrafactuale, spre deosebire de cele cu caracter de lege din fizică și chimie. Nu știm cum să le aplicăm sistematic dincolo de limitele observației, în cazuri neobservate sau ipotetice, încît ele pot fi orice altceva numai legi nu. Atunci care *este* statutul lor? Nu e ușor să răspundem la această întrebare, pentru că nu există nici o expunere filozofică a lor care să le respecte drept ceea ce sînt, în loc să le prezinte ca pe niște încercări eșuate de a formula legi. Pentru unii specialiști în științe sociale asta nu a reprezentat nici o problemă. Cînd au fost confruntați cu tipul de considerații pe care le-am făcut eu, li s-a părut că cel mai potrivit răspuns e următorul: „Ceea ce descoperă științele sociale sînt generalizări probabilistice; iar cînd o generalizare e numai probabilistică, există evident cazuri care ar putea constitui contraexemple dacă generalizarea ar fi neprobabilistică și universală.“ Dar această replică denotă că nu au înțeles nimic. Căci, pentru ca tipul de generalizare despre care am vorbit să fie o generalizare, trebuie să fie mai mult decît o simplă listă de exemple. Generalizările probabilistice ale științelor naturii — să zicem, de pildă, cele ale mecanicii statice — sînt într-adevăr mai mult decît atît, fiindcă au caracter de legi, la fel ca alte generalizări neprobabilistice. Ele posedă indici universali de cuantificare — cuantificarea referindu-se la serii, și nu la indivizi —, implică serii bine definite de condiționale contrafactuale și sînt infirmate de contraexemple exact în același fel și în aceeași măsură ca și alte generalizări cu caracter de lege. Deci nu lămurim statutul generalizărilor caracteristice ale științelor sociale dacă le numim probabilistice; căci sînt tot atît de diferite de generalizările mecanicii statistice ca și de generalizările mecanicii newtoniene sau de ecuațiile legii gazelor.

Trebuie deci să pornim de la început și să ne întrebăm dacă științele sociale nu și-au căutat originea filozofică și structurile logice acolo unde nu era cazul. Reprezentanții științelor sociale s-au considerat urmașii lui Comte, Mill și Buckle, ai lui Helvetius, Diderot și Condorcet, prezentîndu-și astfel lucrările ca pe niște încercări de a răspunde la întrebările maeștrilor lor din secolele XVIII și XIX. Dar să mai presupunem o dată că secolele XVIII și XIX nu au fost, de fapt, în ciuda strălucirii și a creativității lor, secole ale Luminilor, așa cum s-a crezut, ci ale unui tip special de întunecime în care oamenii erau atît de orbiți încît nu mai puteau să vadă și să se întrebe dacă științele sociale nu aveau cumva o genealogie alternativă.

Numele pe care vreau să-l invoc aici e cel al lui Machiavelli, căci Machiavelli are o poziție foarte diferită de cea iluministă cu privire la explicație și predicție. Gînditorii Iluminismului erau niște hempelieni

infantili. A explica însemna, după părerea lor, a invoca retrospectiv o generalizare cu caracter de lege; a prezice însemna a o invoca prospectiv. Pentru această tradiție, diminuarea incapacității predictive este un semn de progres în știință; iar reprezentanții științelor sociologice care au adoptat-o trebuie să se confrunte cu faptul că, dacă au dreptate, o revoluție sau un război neprevăzute vor fi tot atît de dezonorante pentru un specialist în științe politice, o schimbare neprevăzută în rata inflației tot atît de dezonorantă pentru un economist cum ar fi o eclipsă neprevăzută pentru un astronom. Cauza pentru care nu s-a întîmplat încă așa trebuie căutată în interiorul acestei tradiții, unde explicațiile nu au lipsit: științele umane sînt încă tinere, se spune, ceea ce e fals. De fapt, sînt la fel de vechi ca și științele naturii. Se mai spune că în cultura modernă științele naturii atrag indivizii cei mai capabili, iar științele sociale numai pe cei care nu sînt destul de capabili pentru a urma științele naturii; asta era teza lui H. T. Buckle în secolul al XIX-lea, și există dovezi că e, în parte, adevărată. Un studiu asupra testelor de inteligență a doctoranzilor în diverse domenii a arătat că cei care se ocupă de științele naturii *sînt* în mod semnificativ mai inteligenți decît cei din științele sociale (deși chimiștii trag în jos media științelor naturale, iar economiștii o ridică pe cea a științelor sociale). Dar aceleași motive care mă fac să nu iau în considerație rezultatele IQ-urilor cînd judec copiii minorităților defavorizate mă fac să nu-mi judec colegii — sau pe mine — după ele. Poate nu e totuși nevoie de explicații, căci eșecul pe care încearcă să-l explice tradiția dominantă este ca peștele mort al regelui Carol II. Carol II i-a poftit odată pe membrii Societății Regale să-i explice de ce un pește mort cîntărește mai mult decît același pește viu; i s-au dat o mulțime de explicații subtile. După care regele le-a spus că diferența cu pricina nu există.

Prin ce se deosebește Machiavelli de tradiția iluministă? În primul rînd, prin conceptul său de *Fortuna*. Machiavelli era la fel de împătimit ca orice gînditor iluminist în convingerea sa că investigațiile noastre trebuie să ducă la generalizări care să ofere principii pentru acțiuni luminate. Dar mai credea și că, indiferent de cîte generalizări aduni și indiferent de cît de bine le formulezi, factorul *Fortuna* nu poate fi eliminat din viața omenească. Pe lîngă asta, era convins că se poate găsi o măsură cantitativă pentru a calcula influența *Fortunei* în viața noastră; pentru moment nu mă voi ocupa de această convingere a sa. Ceea ce vreau să subliniez e convingerea sa potrivit căreia, chiar în cazul unui stoc excelent de generalizări, putem fi contraziși într-o bună zi de un contraexemplu neprevăzut și imprevizibil — fără a putea găsi totuși o cale de a îmbunătăți generalizările noastre sau un temei pentru a renunța la ele sau a le reformula. Putem limita puterea *Fortunei* — acea zeiță blestemată a imprevizibilului — îmbunătățindu-ne cunoștințele; dar nu o putem detrona. Dacă Machiavelli avea dreptate, condiția logică a celor patru generalizări pe care le-am analizat ar fi una de la care

ne-am aștepta să fie valabilă pentru cele mai reușite generalizări ale științelor exacte; nu ar reprezenta în nici un caz marca unui eșec. Dar avea Machiavelli dreptate?

Vreau să demonstrez că există patru surse de imprevizibilitate sistematică în plan omenesc. Prima decurge din natura inovației conceptuale radicale. Sir Karl Popper a dat următorul exemplu. Cîndva, în Epoca de Piatră timpurie, eu și cu tine stăm de vorbă despre viitor și eu prezic că în următorii zece ani cineva va inventa roata. „Roata?“, întrebi tu. „Ce e asta?“ Eu ți-o descriu, îmi caut cuvintele, căci e greu să descrii pentru prima oară cum o să arate obada, spițele, butucul și osia. Apoi mă opresc stupefiat. „Păi, nimeni nu *va mai* inventa roata, căci tocmai am făcut-o eu.“ Cu alte cuvinte, nu poți prezice invenția roții. Căci o parte necesară a prezicerii unei invenții este să spui ce e o roată; și a spune ce e o roată *este* invenția roții. E ușor de văzut cum poate fi generalizat acest exemplu. Nici o invenție, nici o descoperire care constă în mod esențial în elaborarea unui concept radical nou nu poate fi previzibilă, căci o parte necesară a previziunii este prelucrarea actuală a chiar acelui concept care urma să fie descoperit sau inventat de-abia în viitor. Noțiunea de predicție a unei inovații conceptuale radicale este ea însăși incoerentă din punct de vedere conceptual.

De ce spun „radical nouă“ în loc să spun doar „nouă“? Gîndiți-vă la următoarea obiecție la această teză. Multe invenții și descoperiri au fost prezise și aceste preziceri au implicat concepte noi. Jules Verne a prezis mașini zburătoare mai ușoare decît aerul, și înaintea sa autorul anonim al mitului lui Icar a făcut la fel. Oricine ar fi fost primul prezicător al zborului uman, îl/o putem considera un contraexemplu la teza mea. În fața acestui reproș trebuie să adaug două lucruri.

Primul este că, pentru oricine e obișnuit cu conceptele de pasăre sau chiar de pterodactil și de mașină, conceptul de mașină zburătoare nu înseamnă o inovație radicală; e doar o construcție în plus din stocul existent de concepte — nouă, dacă vreți, dar nu radical nouă. Cînd spun asta sper că am lămurit expresiile „radical nou“ sau „radical inovativ“ și faptul că așa-zisul contraexemplu nu e de fapt valabil. Al doilea punct ar fi că, deși se poate susține că Jules Verne a prevăzut invenția aeroplanului și a submarinului, e ca și cum ai spune că și Mother Shipton [vrăjitoare și profetă engleză din secolul al XV-lea —*n. t.*] a prezis invenția aeroplanelor în secolul al XVI-lea. Dar teza mea actuală nu se ocupă de simple prevestiri, ci de predicții întemeiate rațional și de limitele sistematice ale celor din urmă.

Importanța imprevizibilității sistematice a inovației conceptuale radicale constă firește în imprevizibilitatea viitorului științei care rezultă din ea. Fizicienii ne pot spune foarte multe despre viitorul naturii în domenii cum ar fi termodinamica, dar nu despre cel al fizicii, în măsura în care acesta implică inovații conceptuale radicale. Și totuși, tocmai despre viitorul fizicii trebuie să fim informați, dacă vrem să aflăm ceva despre viitorul societății noastre întemeiate pe fizică.

Concluzia potrivit căreia nu putem prezice viitorul fizicii se susține și prin alt argument, diferit de cel al lui Popper. Să presupunem că cineva vrea să îmbunătățească hardware-ul și software-ul de computer astfel încît să devină posibil să scrii un program care ar permite calculatorului să facă preziceri, pe baza informației despre starea actuală și despre istoria de pînă acum a matematicii, și pornind de la înzestrarea și capacitatea matematicienilor din ziua de azi, cu privire la care formule corect construite ale unui anumit domeniu matematic — topologia algebrică, să spunem, sau teoria numerelor — pentru care pînă în prezent nu există demonstrație capabilă să le confirme sau să le infirme ar putea fi demonstrate în cursul următorilor zece ani. (Nu pretindem computerului să identifice toate aceste formule corect construite, ci doar cîteva dintre ele.) Un astfel de program va trebui să conțină o procedură decizională cu ajutorul căreia un subgrup de formule bine construite, nedemonstrate încă dar demonstrabile, să fie selecționate din setul de formule bine construite. Dar Church ne-a furnizat cele mai puternice argumente pentru a ne convinge că nici un calcul suficient de bogat ca expresie aritmetică, pentru a nu mai vorbi de topologia algebrică sau de teoria numerelor, nu poate implica o asemenea procedură decizională. Deci e un adevăr logic faptul că un astfel de program de computere nu va fi scris niciodată; și, de aceea, generalizînd și mai mult, este deci un adevăr logic faptul că viitorul matematicii e imprevizibil. Dar dacă viitorul matematicii e imprevizibil, atunci imprevizibile sînt și multe altele.

Să luăm spre ilustrare un singur exemplu. Decurge din argumentul precedent că, înainte ca Turing să demonstreze în anii '30 teorema pe care se sprijină o bună parte a informaticii, demonstrația sa nu ar fi putut fi prezisă rațional (în afară de cazul în care îl considerăm pe Babbage ca pe un precursor al lui Turing — dar asta nu ar afecta cu nimic problema conceptuală). De aici rezultă că nu ar fi putut fi prezisă nici munca științifică și tehnologică ulterioară de pe calculatoare care depinde de cunoașterea acelei demonstrații; dar tocmai această muncă a marcat viața celor mai mulți dintre noi.

Merită să amintim că argumentul lui Popper e valabil în cazul *oricărui* domeniu în care se produc inovații conceptuale radicale, nu doar în cel al științelor naturii. Ceea ce a făcut ca descoperirea mecanicii cuantice sau a relativității speciale să fie imprevizibilă înainte să aibă loc, a făcut să fie imprevizibile, din aceleași motive, și invenția tragediei în Atena secolului al VI-lea î. Cr., sau predica lui Luther în care apare pentru prima oară doctrina sa distinctivă a justificării *fide sola*, sau prima elaborare a teoriei cunoașterii a lui Kant. Efectele puternice asupra vieții sociale în general sînt clare.

E clar că nici din aceste argumente nu rezultă că descoperirile sau inovațiile radicale sînt *inexplicabile*. Anumite descoperiri sau inovații pot fi întotdeauna explicate după ce s-au petrecut — deși nu e prea clar dacă există sau cum ar suna o astfel de explicație. Explicațiile modului în care

survin descoperirile sau inovațiile în anumite perioade istorice nu sînt totuși numai posibile, dar chiar, pentru anumite tipuri de descoperiri, ele sînt bine stabilite pe baza unor cercetări care merg pînă la Francis Galton (vezi de Solla Price 1963). Iar această coexistență a imprevizibilului cu explicabilul e valabilă nu doar în primul tip de imprevizibil sistematic, ci și în celelalte trei.

Să ne ocupăm acum de al doilea tip de imprevizibilitate sistematică. Ea rezultă din aceea că, în măsura în care nici un subiect individual nu-și poate prevedea anumite acțiuni viitoare, aceasta generează alt element de imprevizibil în lumea socială. La prima vedere, pare un adevăr banal faptul că, atunci cînd încă nu m-am hotărît ce să aleg din două sau mai multe posibilități de acțiune alternative sau care se exclud reciproc, nu pot să prezic pe care o voi alege. Deciziile avute în vedere, dar pe care încă nu le-am luat, implică imprevizibilitatea mea față de mine în domeniile relevante. Dar acest adevăr pare banal tocmai fiindcă ceea ce nu pot să prezic despre mine poate foarte bine fi prezis de alții. Din punctul meu de vedere, propriul meu viitor este poate doar o mulțime de alternative ramificate în care fiecare nod al sistemului de ramuri reprezintă punctul unei decizii neluate încă. Dar din punctul de vedere al unui observator care are la îndemînă date relevante despre mine și un număr de generalizări relevante despre oameni de tipul meu, viitorul meu ar putea apărea ca un șir de pași total determinabili. Apare însă imediat o dificultate. Căci acest observator care poate prezice ceea ce eu nu pot e, desigur, incapabil să-și prezică propriul viitor, tot așa cum nu pot nici eu să-l prezic pe al meu; iar unul din lucrurile pe care nu le va putea prezice, deoarece depinde fundamental de hotărîri pe care nu le-a luat încă, este în ce măsură acțiunile sale vor avea un impact asupra deciziilor luate de alții și le vor schimba — atît ce alternative vor alege, cît și ce alternative li se oferă. Printre acești alții mă aflu și eu. Rezultă că, în măsura în care observatorul nu poate prezice impactul viitoarelor sale acțiuni asupra viitoarei mele hotărîri, el nu poate prezice nici viitoarele mele acțiuni, tot așa cum nu le poate prezice nici pe ale sale; e limpede că asta e valabil pentru toți subiecții și pentru toți observatorii. Faptul că nu pot prezice propriul meu viitor produce într-adevăr un grad important de imprevizibil în sine.

Cineva ar putea desigur pune sub semnul întrebării una din premisele argumentului meu, și anume ceea ce am descris drept adevărul aparent banal potrivit căruia, atunci cînd acțiunile mele viitoare depind de rezultatul unor hotărîri pe care încă nu le-am luat, nu pot prezice aceste acțiuni. Să ne gîndim la un posibil contraexemplu. Sînt jucător de șah, ca și fratele meu geamăn. Știu din experiență că, la sfîrșit de partidă, facem întotdeauna aceleași mișcări, în aceeași situație existentă pe tablă. În timp ce mă gîndesc dacă să mut calul sau nebunul la sfîrșitul jocului, cineva îmi spune: „Ieri fratele tău era în aceeași situație." Acum pot prezice că voi face aceeași mișcare pe care a făcut-o fratele meu. De astă dată sînt deci capabil

să prezic o acțiune a mea viitoare care depinde de o hotărîre neluată încă. Dar punctul crucial este că pot prezice acțiunea mea numai în cazul descrierii „aceeași mișcare pe care a făcut-o fratele tău ieri“, nu și cînd mi se spune „mișcă pionul sau calul“. Acest contraexemplu duce deci la o reformulare a premisei: nu pot prezice acțiunile mele viitoare în măsura în care ele depind de decizii pe care încă nu le-am luat — date fiind descrierile alternativelor care definesc decizia. Premisa astfel reformulată duce la concluzia corespunzătoare despre imprevizibilitate în sine.

Altfel spus, omnisciența exclude luarea deciziilor. Dacă Dumnezeu știe tot ce se va întîmpla, nu se confruntă cu hotărîri neluate încă. Are o voință unică (*Summa Contra Gentiles*, cap. LXXIX, *Quod Deus Vult Etiam Ea Quae Nondum Sunt*). Imprevizibilul ne invadează viața în măsura în care sîntem deosebiți de Dumnezeu. Acest mod de a înțelege lucrurile are un merit deosebit: acela de a sugera în ce proiect se angajează, de fapt, cei care încearcă să elimine sau să nege imprevizibilul din viața socială.

O a treia sursă de imprevizibil sistematic e caracterul de joc teoretic al vieții sociale. Pentru unii teoreticieni ai științelor politice structurile formale ale teoriei jocului au constituit o bază posibilă a teoriei explicative și anticipative care încorporează generalizări cu caracter de lege. Dacă luăm structura formală a unui joc cu *n* persoane și identificăm interesele relevante ale jucătorilor într-o anumită situație empirică, vom putea prezice cel puțin alianțele și coalițiile pe care le va face un jucător pe deplin rațional și, în cel mai bun caz (utopic), ce presiuni apasă asupra jucătorilor care nu sînt cu totul raționali și ce purtare vor adopta în consecință. Această rețetă și critica la adresa ei au inspirat cîteva lucrări remarcabile (mai ales cea a lui William H. Riker). Dar speranța pe care o reprezenta în forma ei optimistă inițială pare să fi fost iluzorie. Să ne oprim asupra celor trei tipuri de obstacole aflate în calea transferului structurilor formale ale teoriei jocului asupra interpretării situațiilor politice și sociale actuale.

Primul se referă la reflexivitatea indefinită a situațiilor de teorie a jocului. Încerc să prezic ce mișcare vei face; în acest scop trebuie să prezic ce vei prezice despre următoarea mea mișcare; și ca să prezic asta trebuie să prezic ce vei prezice despre ce voi prezice despre ce vei prezice... și așa mai departe. La fiecare pas, fiecare dintre noi va încerca să devină imprevizibil pentru celălalt; în același timp, fiecare dintre noi se va baza pe faptul că știe că celălalt va încerca să fie imprevizibil atunci cînd va face propriile preziceri. Aici structurile formale ale situației nu pot fi considerate niciodată o călăuză adecvată. Cunoașterea lor poate fi necesară dar, chiar dacă ea există și e completată de cunoașterea interesului fiecărui jucător, tot nu ne poate spune ce va produce încercarea simultană de a-i face pe ceilalți previzibili și pe sine imprevizibil.

S-ar putea ca primul tip de obstacol în sine să nu fie de netrecut. Șansele ca el să devină insurmontabil sînt sporite de existența unui al doilea tip de obstacol. Situațiile de teorie a jocului sînt situații tipice de cunoaștere

incompletă, și asta nu e întîmplător. Căci interesul major al fiecărui actor este să maximalizeze imperfecțiunea informației altor actori în timp ce-și îmbunătățește propriile informații. În plus, probabil că o condiție a succesului dezinformării altor actori este să reușești să creezi false impresii și observatorilor externi. Asta duce la o inversare interesantă a ciudatei teze a lui Collingwood potrivit căreia putem spera să înțelegem doar acțiunile învingătorilor și ale celor care reușesc, în vreme ce acelea ale învinșilor ne rămîn opace. Dar dacă am dreptate, condițiile succesului includ abilitatea de a reuși să înșeli, de aceea îi vom înțelege probabil cel mai bine pe învinși și vom fi probabil în stare să prezicem comportamentul celor care urmează să fie învinși.

Nici acest al doilea tip de obstacol nu e neapărat de nedepășit, chiar dacă se cuplează cu primul. Mai există însă un al treilea tip de obstacol la preziceri în situațiile de teorie a jocului. Haideți să luăm o situație bine cunoscută. Reprezentanții manageriatului unei întreprinderi industriale importante negociază termenii următorului contract pe termen lung cu liderii de sindicat. Sînt de față și reprezentanți ai guvernului, nu numai ca arbitri și mediatori, ci și din cauză că guvernul are mari interese în industrie — produsele sale sînt cruciale pentru apărare, să zicem, sau afectează substanțial restul economiei. La prima vedere, pare ușor să schițezi situația în termeni de teorie a jocului: trei participanți colectivi, fiecare cu interese distincte. Să introducem acum cîteva din trăsăturile datorită cărora realitatea socială este adesea atît de încurcată și de haotică în comparație cu frumoasele exemple din manuale.

Unii dintre liderii de sindicat se apropie de vîrsta pensionării, cînd vor trebui să renunțe la funcția lor. Dacă nu pot obține posturi relativ bine plătite de la patroni și de la guvern, vor trebui să se întoarcă la locul lor de muncă din fabrică. Pe patroni îi preocupă guvernul nu doar din cauza intereselor curente, ci și fiindcă vor să obțină un alt tip de contract pe termen lung cu statul. Unul din reprezentanții guvernamentali se gîndește să participe la alegerile locale într-un sector în care votul muncitorilor e decisiv. Cu alte cuvinte, în orice situație socială dată au frecvent loc, în același timp, multe tranzacții diferite între membrii aceluiași grup. Nu se joacă un singur joc, ci mai multe și, ca să ducem metafora jocului și mai departe, în viața reală problema e că mișcarea calului în poziția QB3 poate avea ca urmare o minge aruncată prea sus peste plasă.

Chiar dacă putem stabili cu oarecare certitudine ce joc se joacă, mai rămîne o problemă. În situațiile din viața reală, spre deosebire de joc și de exemplele din cărțile de teorie a jocului, nu începem întotdeauna cu un număr determinat de jucători sau de piese sau cu un teren determinat pe care va avea loc jocul. Există pe piață — sau poate exista — o versiune de carton și de plastic a bătăliei de la Gettysburg care reproduce cu multă acuratețe terenul, cronologia și unitățile de luptă. Printr-o ciudățenie a jocului, un jucător mediocru care era de partea sudiștilor putea cîștiga. E limpede

însă că nici un jucător nu poate fi un general atît de bun cum era Lee, care, cu toate acestea, a pierdut bătălia. De ce? Răspunsul e că jucătorul nostru știe de la bun început ceea ce Lee nu știa — cum trebuie să decurgă în timp stadiile preliminare ale luptei, ce unități anume vor participa, care sînt limitele terenului de luptă. Asta înseamnă că jocul *nu* reproduce situația lui Lee. Căci Lee nu știa și nu putea ști că urma să fie dată *Bătălia de la Gettysburg* — un episod căruia i s-a conferit o formă determinată doar retrospectiv, ca urmare a deznodămîntului său. Astfel e afectată capacitatea predictivă a multor simulări pe computer care încearcă să transfere analiza unor situații determinate din trecut asupra prognozei unor situații viitoare nedeterminate. Să luăm un exemplu din războiul din Vietnam.

Folosind analiza lui Lewis F. Richardson (1960) despre concursul naval anglo-german dinainte de 1914, Jeffrey S. Milstein și William Charles Mitchell (1968) au construit o simulare a războiului din Vietnam care se baza pe generalizările lui Richardson. Prezicerile lor au dat greș în două privințe. În primul rînd, au folosit cifrele oficiale ale Statelor Unite pentru statisticile lor referitoare la probleme cum ar fi, de pildă, uciderea populației civile de către Vietcong sau numărul de dezertori Vietcong. Probabil că în 1968 nu aveau cum să știe ce știm noi acum, și anume că armata americană din Vietnam falsifica cifrele. Dar dacă ar fi simțit cît de cît acea nevoie a jucătorului de a maximiza imperfecțiunile informației despre care am vorbit înainte, nu ar fi tratat exemplele care le confirmau prognoza cu atîta încredere. Surprinzătoare este însă reacția lor la a doua sursă de eroare de care sînt conștienți ei înșiși: prezicerile lor au fost date complet peste cap de ofensiva Tet. Reacția lor la asta este o speculație despre cum trebuie să evolueze viitoarele studii ca să cuprindă și factorii care au dus la ofensiva Tet. Milstein și Mitchell ignoră faptul că o situație complexă, cum a fost războiul din Vietnam, are în mod necesar un caracter deschis și nederminat. Dintru bun început, nu există un număr stabilit de factori determinați, a căror totalitate să cuprindă situația. Dacă pornim de la altă presupunere înseamnă că facem o confuzie între un punct de vedere retrospectiv și unul prospectiv. Cînd spun asta nu înseamnă că nici o simulare pe computer nu are valoare; însă ceea ce nu poate evita simularea sînt sursele sistematice de imprevizibil.

Mă voi opri acum asupra celei de a patra asemenea surse: pura întîmplare. J. B. Bury a spus odată, preluînd fraza lui Pascal, că nasul Cleopatrei a fost cauza întemeierii Imperiului Roman: dacă trăsăturile ei nu ar fi fost perfect proporționate, nu l-ar fi fermecat pe Marc Antoniu; dacă nu l-ar fi fermecat, nu s-ar fi aliat cu Egiptul împotriva lui Octavian; dacă nu s-ar fi aliat, nu ar fi avut loc bătălia de la Actium — și așa mai departe. Nu e nevoie de argumentele lui Bury pentru a realiza că întîmplările banale pot influența marile evenimente: mușuroiul ce l-a doborît pe William III sau guturaiul lui Napoleon la Waterloo, ce l-a determinat să predea comanda

lui Ney care, la rîndul său, a pierdut în timpul bătăliei patru cai, unul după altul, ceea ce l-a făcut să judece greșit; cea mai dezastruoasă idee a fost să trimită Garda Imperială pe cîmpul de luptă cu o întîrziere de două ore. E imposibil să ții seama de asemenea accidente, produse de microbi sau cîrtițe, cînd faci planul de luptă.

Există deci patru surse de imprevizibilitate în viața omului, independente și totuși legate unele de altele. E important să subliniem că imprevizibilitatea nu presupune întotdeauna inexplicabilitatea, ci că prezența sa e compatibilă cu adevărul determinismului în forma sa cea mai dură. Să presupunem că vom fi în stare cîndva — și nu văd de ce nu — să construim și să programăm computere care pot simula o gamă largă de comportamente umane. Aceste computere sînt mobile; ele obțin și fac schimb de informații și reflectează asupra lor; au țeluri concurente, dar și comune; iau decizii cu privire la acțiuni alternative. E important să recunoaștem că ele sînt sisteme mecanice și electronice foarte specializate de un tip determinat dar, în același timp, sînt expuse celor patru tipuri de imprevizibil. Nici unul dintre ele nu poate prezice inovații conceptuale radicale sau viitoare demonstrații matematice, din același motiv din care nu putem nici noi. Nici unul dintre ele nu poate prezice rezultatul deciziei sale încă neluate. Fiecare dintre ele ar fi implicat în relațiile cu alte computere în același tip de încîlceală de joc teoretic în care sîntem prinși și noi. Toate ar fi vulnerabile față de întîmplări exterioare — cum ar fi, de pildă, o pană de curent. Și totuși, fiecare mișcare în parte a computerului sau din interiorul său ar fi explicabilă în termeni mecanici sau electronici.

De aici rezultă că descrierea comportamentului lor la nivelul activității — în termeni de decizii, relații, țeluri etc. — ar fi foarte diferită în structurile sale logice și conceptuale de descrierea comportamentului la nivelul impulsurilor electrice. Ar fi greu să dai un sens clar reducerii unui mod de descriere la celălalt; iar dacă asta e valabil în cazul acestor computere imaginare dar posibile, e plauzibil să fie valabil și pentru noi. (Pare destul de probabil că noi *sîntem* aceste computere.)

În acest punct al discuției s-ar putea ca cineva să pună sub semnul îndoielii întreaga mea argumentație de pînă acum. Mi se poate reproșa o anumită incoerență internă a afirmațiilor. Căci, pe de o parte, susțin că nu putem prezice inovația conceptuală radicală și, pe de alta, afirm că există elemente sistematic și permanent imprevizibile în viața oamenilor. Însă din prima afirmație rezultă că nu pot ști dacă mîine sau la anul un geniu nu va produce o teorie inovativă care ne va permite să prezicem ceea ce se va dovedi că a fost imprevizibil pînă atunci, dar nu imprevizibil în sine. S-ar putea argumenta că, din punctul meu de vedere, faptul că viitorul se va dovedi a fi sau a nu fi total previzibil în cele din urmă trebuie să rămînă imprevizibil pentru mine. Cu alte cuvinte, se poate întreba: ați demonstrat că unele lucruri sînt în mod necesar și principial imprevizibile sau doar că imprevizibilitatea lor e o chestiune de fapt contingent?

Nu am susținut, firește, că, în cele trei sau patru domenii pe care le-am ales, prezicerea viitorului omenirii este *logic imposibilă*. Iar în cazul argumentului care folosește drept premisă un corolar al teoremei lui Church am ales o premisă dintr-un domeniu foarte controversat logic — deși cred că are o bază foarte solidă. Poate deci fi folosită împotriva mea acuzația potrivit căreia ce e imprevizibil azi poate deveni previzibil mîine? Nu cred. În *filozofie* există, de fapt, foarte puține sau poate nici un fel de imposibilități logice valabile sau demonstrații prin *reductio ad absurdum*. Asta se întîmplă din cauză că, pentru a produce astfel de probe, ar trebui să putem transcrie părțile relevante ale discursului nostru într-un calcul formal, în așa fel încît să fim în stare să ajungem de la formula dată „*q*“ la o consecință în forma „*p.-p*“, și de aici mai departe la „*-q*“. Dar tipul de claritate de care e nevoie pentru a formaliza astfel discursul nostru este exact cel pe care nu-l putem obține tocmai în domeniile în care se ivesc probleme filozofice. De aceea, probele care sînt tratate ca *reductio ad absurdum* sînt adesea argumente de cu totul alt tip.

Din unele interpretări ale operei lui Wittgenstein, de pildă, reiese că ar fi încercat să demonstreze imposibilitatea logică a unui limbaj privat; el analizează noțiunea de limbaj ca pe ceva în esență public și transmisibil, iar noțiunea de stări interioare ca pe ceva în esență privat, arătînd astfel că e o contradicție să vorbești despre limbajul privat. Dar o asemenea interpretare e greșită. În opinia mea, Wittgenstein spunea cam așa: bazîndu-mă pe cea mai bună explicație a limbajului și pe cea mai bună explicație a stărilor mentale interioare pe care o pot găsi, nu pot spune nimic despre noțiunea de limbaj privat, nu o pot face inteligibilă în mod adecvat.

Exact ăsta e și răspunsul meu la sugestia că poate vreun geniu va fi în stare să prezică ceea ce acum e imprevizibil. Nu am încercat să găsesc o dovadă care să elimine o astfel de posibilitate; nici măcar introducerea tezei lui Church în argumentație nu mi se pare că ar contribui la o asemenea demonstrație. Numai că, la tipul de considerații pe care le-am făcut, o astfel de propunere nu-mi folosește la nimic. Nu o pot face inteligibilă într-un mod adecvat pentru a fi de acord sau nu cu ea.

Presupunînd deci că există aceste elemente imprevizibile în viața socială, e foarte important să acordăm atenție relației lor strînse cu elementele previzibile. Ce sînt aceste elemente previzibile? Ele sînt de cel puțin patru tipuri. Primul tip decurge din necesitatea de a planifica și de a coordona acțiunile noastre sociale. În toate culturile, majoritatea oamenilor își structurează mai întotdeauna activitățile în termenii unei zile obișnuite. Se scoală mai mult sau mai puțin la aceeași oră în fiecare zi, se îmbracă și se spală sau nu se spală, mănîncă la ore regulate, se duc și se întorc de la slujbă la ore regulate etc. Cei/cele care gătesc se așteaptă ca cei care vin la masă să apară la locul și la ora stabilite; secretara care ridică telefonul într-un birou se așteaptă ca secretara din celălalt birou să răspundă; autobuzul și trenul trebuie să țină seama de faptul că sînt așteptate de călători în locuri dinainte

stabilite. Cu toții dispunem de cunoștințe tacite, neexprimate despre așteptările previzibile ale celorlalți și de un stoc larg de informații acumulate explicit. În cadrul unui experiment celebru, Thomas Schelling a spus unui grup de o sută de subiecți că au sarcina de a întîmpina o persoană necunoscută în Manhattan la o dată anume. Tot ce știau despre necunoscut/ă era că știe tot atît cît știu și ei. Ei trebuiau să stabilească ora și locul întîlnirii. Mai mult de optzeci dintre ei au ales locul de lîngă ceasul mare din Grand Central Station și ora 12 la prînz; și tocmai fiindcă mai mult de 80% au dat acest răspuns, este răspunsul corect. Experimentul lui Schelling pare să spună că știm cu toții mai mult decît recunoaștem despre cum arată așteptările celorlalți despre așteptările noastre și viceversa.

O a doua sursă de previzibilitate sistematică în comportamentul uman provine din regularități statistice. Știm foarte bine că răcim mai des iarna, că cifra sinuciderilor crește abrupt în ajun de Crăciun, că o sporire a numărului de oameni de știință calificați care se ocupă de o problemă bine definită mărește probabilitatea rezolvării ei, că irlandezii suferă mai mult decît danezii de boli mintale, că cel mai bun indiciu pentru a afla cum va vota un britanic este felul în care votează prietenul său cel mai bun, că mai degrabă vei fi ucis de nevasta ta sau de bărbatul tău decît de un ucigaș necunoscut, că în Texas totul e mult mai mare, inclusiv numărul crimelor. E interesant că aceste cunoștințe sînt relativ independente de cunoașterea cauzală.

Nimeni nu știe cauzele unora din aceste fenomene, iar despre cauzele celorlalte avem, de fapt, reprezentări false. Tot așa cum imprevizibilul nu are ca urmare inexplicabilul, previzibilul nu are ca urmare explicabilul. Cunoașterea regularităților statistice are un rol la fel de important în elaborarea și executarea planurilor și proiectelor noastre ca și cunoașterea planificării și a așteptărilor coordonate. Fără ele nu am fi capabili să facem alegeri raționale între planuri alternative, în funcție de șansa lor de succes sau de eșec. Același lucru e valabil și în cazul celorlalte două surse de previzibilitate în viața socială. Prima e cunoașterea regularităților cauzale ale naturii: viscole, cutremure, epidemii, nivelul, malnutriția și proprietățile proteinelor, toate acestea îngrădesc cîmpul posibilităților umane. A doua e cunoașterea regularităților cauzale în viața socială. Deși statutul generalizărilor care exprimă astfel de cunoștințe este, de fapt, obiectul cercetărilor mele, e limpede că asemenea generalizări există și că au o oarecare capacitate predictivă. Un exemplu în plus față de celelalte patru ar fi generalizarea potrivit căreia în societăți cum sînt cele din secolele XIX și XX din Germania și Marea Britanie locul pe care îl ocupi în structura de clasă determină în general posibilitățile de educație. De astă dată vorbesc de cunoașterea cauzală autentică, și nu de simpla cunoaștere a regularităților statistice.

Sîntem, în sfîrșit, în situația de a putea discuta problema relației dintre previzibilitate și imprevizibilitate în viața socială pentru a pune într-o lumină mai bună statutul generalizărilor științelor sociale. E foarte clar că

multe trăsături centrale ale vieții umane decurg din modul particular și specific în care se îmbină imprevizibilul cu previzibilul. Gradul de previzibil pe care îl au structurile noastre sociale ne permite să planificăm și să ne angajăm în proiecte pe termen lung; iar capacitatea de a o face este o condiție necesară pentru a da un sens vieții. O existență trăită de la un moment la altul, de la un episod la altul, care să nu fie legate între ele de o intenție mai cuprinzătoare, nu ar putea fi baza unor instituții umane caracteristice: căsătorie, război, amintirea celor care au murit, continuitatea familiei, a orașelor, a meseriilor de la o generație la alta și așa mai departe. Dar imprevizibilul atotprezent al vieții omenești face ca planurile și proiectele noastre să fie în permanență vulnerabile și fragile.

Vulnerabilitatea și fragilitatea mai au firește și alte surse, cum ar fi caracterul lumii materiale înconjurătoare și ignoranța noastră. Dar pentru gînditorii Iluminismului și descendenții lor din secolele XIX și XX acestea din urmă erau singurele sau, în orice caz, principalele surse de vulnerabilitate și fragilitate. Marxiștii au mai adăugat competitivitatea economică și orbirea ideologică. Toți au scris ca și cum fragilitatea și vulnerabilitatea ar putea fi învinse într-un viitor progresist. Iar acum e posibil să identificăm legătura dintre această convingere și filozofia lor a științei — cea din urmă, cu viziunea ei asupra explicației și a prezicerii, a jucat un rol major în susținerea celei dintîi. Dar argumentația noastră va lua acum o altă direcție.

Fiecare din noi încearcă să întruchipeze, ca individ sau ca membru al unui grup social particular, propriile sale planuri și proiecte în lumea naturală și socială. O condiție pentru a înfăptui asta este să facem previzibilă o parte cît mai mare din mediul nostru înconjurător, natural sau social, iar importanța științelor naturale și sociale în viața noastră decurge măcar parțial — chiar dacă numai parțial — din contribuția lor la acest proiect. În același timp, aspirația fiecăruia dintre noi, ca individ sau ca membru al unui grup social anume, este să ne păstrăm independența, libertatea, creativitatea și acea reflecție interioară care are un rol atît de important pentru libertate și creativitate, neinvadate de ceilalți. Nu vrem să dezvăluim mai mult din ființa noastră interioară decît credem că e nevoie, și nimeni nu vrea să se dezvăluie în întregime — decît poate sub influența unei iluzii psihoanalitice. Simțim nevoia să rămînem, într-o anumită măsură, *opaci și imprevizibili*, mai ales atunci cînd sîntem amenințați de practicile anticipative ale celorlalți. Satisfacerea acestei nevoi, cel puțin în interiorul anumitor limite, constituie o altă condiție necesară pentru o viață plină de sens, așa cum este și trebuie să fie. Pentru ca viața să aibă sens trebuie să fim în stare să ne angajăm în proiecte pe termen lung, iar pentru asta e nevoie de previzibilitate; trebuie deci să ne aparținem nouă înșine și să nu fim doar creațiile proiectelor, intențiilor, și dorințelor altora, iar pentru asta e nevoie de previzibilitate. Trăim astfel într-o lume în care încercăm concomitent să facem restul societății previzibil și pe noi înșine imprevizibili, să concepem generalizări care dau seamă de comportamentul celorlalți și să ne modelăm

propriul comportament astfel încît să scape generalizărilor celorlalți. Dacă astea sînt trăsături generale ale vieții sociale, care vor fi atunci caracteristicile celui mai bun stoc de generalizări despre viața socială?

E probabil că vor avea trei caracteristici importante care sînt rezultatul unei cercetări asidue, dar fiind întemeiate pe inducție va fi imposibil să aibă natură de legi. Indiferent cît de bine sînt prelucrate, chiar și cele mai bune dintre ele vor trebui să coexiste alături de contraexemple, deoarece crearea constantă de contraexemple este o trăsătură a vieții omenești. Și nu vom putea spune niciodată exact, nici măcar în cazul celor mai bune dintre ele, ce domeniu de aplicabilitate au. De aici urmează firește că nu aduc după sine un set bine definit de condiționale contrafactuale. Ele nu vor fi introduse de indici universali de cuantificare, ci de expresii de genul „În mod caracteristic și în mare parte..."

Dar tocmai acestea s-au dovedit a fi, cum am arătat mai înainte, caracteristicile generalizărilor pe care specialiștii în științe sociale pretind pe bună dreptate că le-au descoperit. Cu alte cuvinte, forma logică a acestor generalizări — sau absența ei — s-a dovedit a fi înrădăcinată în forma vieții omenești — sau în absența ei. Nu vom fi deci dezamăgiți sau surprinși dacă generalizările și maximele celor mai buni specialiști în științe sociale vor împărtăși anumite caracteristici ale precursorilor lor — proverbele populare, generalizările juriștilor, maximele lui Machiavelli. Iar acum ne putem întoarce, în sfîrșit, chiar la Machiavelli.

Argumentația ne arată că nu se poate face abstracție de *Fortuna* în nici un caz. Dar asta nu înseamnă că nu putem spune ceva mai mult despre ea, măcar în două privințe. Prima se referă la posibilitatea de a măsura *Fortuna.* Una din problemele create de filozofia convențională a științei este că sugerează oamenilor de știință în general și celor din domeniul științelor sociale în particular că ar trebui să trateze erorile de predicție doar ca pe o formă de eșec, în afară de cazul în care se pune problema crucială a unei falsificări. Dacă, dimpotrivă, am înregistra atent erorile și le-am face obiectul cercetării noastre, cred că am descoperi că greșelile de prognoză nu sînt distribuite la întîmplare. A descoperi dacă asta e adevărat sau nu ar însemna un prim pas în direcția unei discuții mai ample decît cea din acest capitol, adică ar însemna să vorbim despre rolurile specifice pe care le joacă *Fortuna* în diverse domenii ale vieții omenești, mai degrabă decît numai despre rolul ei general în viață.

Al doilea aspect al *Fortunei* care trebuie comentat este permanența ei. Mai înainte am pus sub semnul întrebării statutul probatoriu al argumentelor mele; pe ce se bazează atunci credința mea în permanența *Fortunei*? Motivele mele sînt, în parte, de natură empirică. Să presupunem că cineva ar accepta argumentația mea de pînă acum și ar fi de acord cu cele patru surse sistematice de imprevizibil, dar ar propune să încercăm să eliminăm, sau cel puțin să limităm pe cît se poate, rolul lor în viața socială. El propune deci să împiedicăm, în măsura posibilului, producerea unor situații în care

inovația conceptuală, sau consecințele neprevăzute ale unor hotărîri neluate, sau caracterul de joc teoretic al vieții omenești, sau pura întîmplare pot spulbera prezicerile făcute sau regularitățile stabilite. Ar putea un astfel de om să-și îndeplinească scopul? Ar putea face dintr-o lume socială imprevizibilă acum o lume în general sau în mare parte previzibilă?

Prima măsură pe care ar trebui s-o ia ar fi să creeze o organizație, ca să aibă un instrument pentru proiectul său, iar prima lui sarcină ar fi să facă din activitatea propriei sale organizații ceva total sau în mare parte previzibil. Dacă nu poate obține asta, nu-și poate atinge nici scopul său mai larg. Dar organizația ar trebui să ajungă să fie eficientă, capabilă să-și îndeplinească sarcina atît de originală și să supraviețuiască în chiar mediul pe care urmează să-l transforme. Din păcate, aceste două caracteristici, previzibilitate totală sau aproape totală, pe de o parte, și eficacitate organizațională, pe de alta, se dovedesc a fi incompatibile, pe baza celor mai bune studii empirice existente. Tom Burns definește condițiile eficacității într-un mediu în care e nevoie de adaptare inovativă și le enumeră după cum urmează: „o continuă redefinire a sarcinii individuale", „o comunicare ce constă în informație și sfaturi mai curînd decît în instrucțiuni și decizii", „o cunoaștere care poate fi localizată oriunde în rețea" etc. (Burns 1963; Burns și Stalker 1968). Putem generaliza fără nici un risc ceea ce spun Burns si Stalker despre nevoia de a ține seama de inițiativa personală, despre reacția flexibilă la modificările survenite în cunoaștere, despre multiplicarea centrelor de rezolvare a problemelor și de luare a deciziilor ce confirmă teza potrivit căreia o organizație eficientă trebuie să tolereze un mare grad de imprevizibil în interiorul său. Și alte studii o confirmă. Încercările de a urmări în permanență fiecare mișcare a unui angajat tind să fie contraproductive; încercările de a face activitatea celorlalți previzibilă duc automat la rutină, tind să suprime inteligența și flexibilitatea și să canalizeze energiile subordonaților în direcția frustrării proiectelor superiorilor lor (Kaufman 1973; vezi Burns și Stalker despre efectele încercărilor de a răsturna și de a păcăli ierarhiile manageriale).

Din moment ce succesul organizatoric și previzibilitatea organizațională se exclud reciproc, proiectul de a crea o organizație în mare parte sau în întregime previzibilă care să se dedice la rîndul său creării unei societăți în mare parte sau în întregime previzibile este sortit eșecului pe baza faptelor vieții sociale. Totalitarismul de un anume tip, așa cum a fost imaginat de Aldous Huxley sau George Orwell, este de aceea imposibil. Proiectul totalitarist va produce întotdeauna un tip de rigiditate și de ineficiență care va putea contribui pe termen lung la prăbușirea lui. Să nu uităm însă vocile de la Auschwitz și din Arhipelagul Gulag care ne spun cît de lung e termenul lung.

Prin urmare, nu e nimic paradoxal în a oferi o predicție, vulnerabilă ca toate predicțiile sociale, cu privire la imprevizibilitatea vieții umane. Subtextul acestei predicții e justificarea practicii și a descoperirilor științelor

sociale empirice și respingerea ideologiei care a predominat în majoritatea științelor sociale și în filozofia curentă a științelor sociale.

Dar această respingere aduce după sine și refuzarea pretențiilor expertizei birocratice manageriale — cum am numit-o. Cu această respingere, cel puțin o parte a argumentului meu s-a încheiat. Pretenția la statut și la răsplată a expertului e subminată în mod fatal în momentul în care recunoaștem că el nu e în posesia unor generalizări cu caracter de lege și realizăm cît de slabă e capacitatea sa de predicție. Conceptul eficacității manageriale este, de fapt, doar o ficțiune morală în plus, poate cea mai importantă dintre toate. Predominanța modului manipulativ în cultura noastră nu duce și nici nu poate duce la un succes real al manipulării. Nu vreau să spun, firește, că activitățile așa-zișilor experți nu au efecte sau că nu suferim grav din cauza acestor efecte. Dar noțiunea de control social reprezentată de noțiunea de expertiză este într-adevăr o mascaradă. Ordinea noastră socială a scăpat într-un sens foarte literal de sub controlul nostru, ba chiar de sub controlul tuturor. Nimeni nu se socotește sau nu se poate socoti răspunzător.

Credința în expertiza managerială *este* atunci, potrivit punctului meu de vedere, foarte asemănătoare cu credința în Dumnezeu așa cum o privesc Carnap și Ayer. E încă o iluzie specific modernă, și anume iluzia că există o putere care nu e a noastră și care pretinde să împartă dreptate. Deci managerul ca *personaj* e altceva decît pare a fi la prima vedere; lumea socială a realismului cotidian, dur, practic, pragmatic și prozaic, care constituie ambianța managementului, e o lume a cărei existență depinde de perpetuarea sistematică a neînțelegerii și a credinței în ficțiuni. Fetișismul mărfurilor a fost completat de un fetișism la fel de important, cel al capacităților birocratice. Căci din toată argumentația mea rezultă că în domeniul expertizei manageriale pretențiile așa-zis întemeiate obiectiv sînt, de fapt, expresia unei voințe și a unor preferințe arbitrare, dar ascunse. Descrierea lui Keynes a modului în care discipolii lui Moore își promovau propriile preferințe, sub pretextul de a stabili prezența sau absența proprietății nonraționale a bunătății, o proprietate care e, de fapt, o ficțiune, ar merita o continuare contemporană care să ia forma unei descrieri tot atît de elegante și de relevante a modului în care, în lumea socială a corporațiilor și a guvernelor, preferințele private sînt promovate, sub pretextul că stabilesc prezența sau absența rezultatelor experților. Și tot așa cum descrierea lui Keynes sugera de ce emotivismul e o teză atît de convingătoare, la fel ar face-o și această versiune modernă. Efectul profețiilor din secolul al XVIII-lea *nu* a fost un control social administrat științific, ci o abilă imitație dramatică a unui astfel de control. În cultura noastră, succesul histrionic e cel care conferă putere și autoritate. Cel mai bun birocrat este cel mai bun actor.

Mulți manageri și birocrați îmi vor replica astfel: ataci un om de paie pe care l-ai născocit. Nu avem pretenții mari, weberiene sau de alt tip. Sîntem la fel de conștienți de limitele generalizărilor științifice sociale ca oricine

altcineva. Împlinim o funcție modestă cu o competență modestă și nepretențioasă. Dar avem cunoștințe specializate și merităm titlul de experți în domeniul nostru limitat.

Nici gînd să contest aceste modeste pretenții; dar acest tip de pretenții nu vor obține putere și autoritate nici pentru întreprinderile publice sau private, și nici în interiorul lor. Căci niște pretenții atît de modeste nu ar putea legitima niciodată modul în care și scara la care e folosită sau deținută puterea de către întreprinderile birocratice sau în interiorul lor. Așa că pretențiile modeste și nepretențioase întruchipate în această replică la argumentația mea pot fi ele însele înșelătoare, atît pentru cei care le exprimă, cît și pentru ceilalți. Căci ele nu par să funcționeze ca o respingere a argumentului meu, potrivit căruia în întreprinderile noastre s-a instituționalizat o convingere metafizică privitoare la expertiza managerială, ci ca o scuză pentru a continua participarea la șarada care se joacă în consecință. Talentele histrionice ale actorilor cu roluri minore sînt la fel de necesare în această dramă birocratică ca și contribuțiile majore ale celor care joacă personajele principale ale managerilor.

9

Nietzsche sau Aristotel?

Viziunea contemporană asupra lumii este, așa cum am sugerat, predominant, chiar dacă nu în toate detaliile, weberiană. Se vor auzi imediat proteste. Majoritatea liberalilor vor spune că nu se poate vorbi de „viziunea" contemporană asupra lumii; există o mulțime de viziuni care decurg din acea pluralitate ireductibilă de valori pe care le apără cel mai sistematic și mai convingător Sir Isaiah Berlin. Mulți socialiști vor susține că în prezent predomină concepția marxistă asupra lumii, că Weber e *vieux jeu*, din moment ce teoriile lui au fost nimicite de criticile stîngii. Celor dintîi le voi răspunde că credința în pluralitatea ireductibilă a valorilor este ea însăși un laitmotiv weberian central. Iar celor din urmă le voi răspunde că, pe măsură ce marxiștii se organizează și avansează către putere, devin și au devenit weberieni în substanță, deși rămîn marxiști în retorica lor; căci în cultura noastră nu cred că există vreo mișcare organizată care să tindă către putere fără metode birocratice și manageriale, și nici o justificare a autorității care să nu fie weberiană ca formă. Iar dacă asta e valabil în cazul marxismului cînd e pe cale de a prelua puterea, va fi cu atît mai valabil în cazul în care ar lua-o. Puterea tinde să coopteze, iar puterea absolută cooptează în mod absolut.

Dar dacă argumentul meu e corect, această viziune weberiană asupra lumii nu poate fi susținută rațional; ea maschează și ascunde mai degrabă decît lămurește, iar puterea ei depinde de succesul său în a ascunde și a camufla. De astă dată urmează un al doilea val de proteste. De ce nu a apărut cuvîntul „ideologie" în interpretarea mea? De ce am vorbit atît de mult despre măști și disimulări și atît de puțin — sau mai de loc — despre ce e mascat și disimulat? Un răspuns scurt la această ultimă întrebare este că nu pot oferi un răspuns general; dar nu invoc doar neștiința în apărarea mea. Cînd Marx a schimbat înțelesul cuvîntului „ideologie" și i-a dat direcția sa modernă, s-a referit uneori la niște exemple ușor de înțeles. El spune, de pildă, că revoluționarii francezi de la 1789 considerau că au același tip de existență politică și morală ca și vechii republicani; astfel își ascundeau față de ei înșiși rolul lor social de purtători de cuvînt ai burgheziei. Tot astfel, revoluționarii englezi de la 1649 se considerau slujitori ai lui Dumnezeu, în sens veterotestamentar; la fel își deghizau și ei rolul *lor* social. Dar cînd exemplele particulare ale lui Marx au fost generalizate într-o teorie — de către Marx însuși sau de către alții — s-au pus cu

totul alte probleme. Pentru că generalitatea teoriei decurgea tocmai din încercarea ei de a se întrupa într-un set de generalizări cu caracter de lege care cuplează condițiile materiale și structurile de clasă ale societăților, înțelese drept cauză, cu convingerile informate de ideologie, înțelese drept efect. Aceasta e semnificația primelor formulări ale lui Marx și Engels din *Ideologia germană* și a celor de mai tîrziu ale lui Engels din *Anti-Dühring*. Astfel, teoria ideologiei a devenit încă un exemplu de pseudoștiință socială care, așa cum am arătat mai înainte, *nu numai că* denaturează forma descoperirilor reale ale specialiștilor în științe sociale, *ci* funcționează ea însăși ca o expresie disimulată a preferinței arbitrare. De fapt, *teoria* ideologiei se dovedește ea însăși a fi o ilustrare în plus a fenomenului pe care adepții ei speră să-l înțeleagă. În timp ce mai avem încă multe de învățat din istoria lui *Optsprezece Brumar*, *teoria* generală marxistă a ideologiei și numeroșii săi moștenitori sînt ei înșiși doar niște simptome în plus deghizate în diagnostic.

Dar firește că o bună parte a concepției despre ideologie al cărei părinte e Marx — și care a fost folosită în moduri diverse și edificatoare de către filozofi atît de deosebiți cum sînt Karl Mannheim și Lucien Goldmann — se află la baza tezei mele centrale despre morală. Dacă expresia morală e folosită în slujba unei voințe arbitrare, e vorba de voința arbitrară a cuiva; iar întrebarea *a cui* anume voință este are o mare importanță politică și morală. Dar nu e sarcina mea să răspund la această întrebare acum. Misiunea mea este să arăt cum a ajuns moralitatea accesibilă pentru un anumit tip de utilizare și că e utilizată astfel.

Pentru a completa deci tipul de interpretare pe care-l dau discursului moral modern specific și practicii sale, e nevoie de o serie de prezentări istorice care vor ilustra cum, în ziua de azi, mult prea multe cauze pot lua o înfățișare morală, cum forma expresiei morale pune la dispoziția oricărui chip o posibilă mască. Fiindcă moralitatea a devenit *în general accesibilă* într-un mod cu totul nou. Dezgustul lui Nietzsche se explică, în parte, prin faptul că percepuse această facilitate vulgară a expresiei morale moderne. Iar această percepție este una din trăsăturile filozofiei sale morale care o fac să fie una din cele două alternative teoretice autentice cu care se confruntă oricine încearcă să analizeze condiția morală a culturii noastre, *dacă* argumentația mea e în esență corectă pînă acum. De ce se întîmplă asta? Pentru a da un răspuns adecvat la această întrebare trebuie să mai spun cîte ceva despre propria mea teză și apoi despre ideile lui Nietzsche.

O parte centrală a tezei mele este că practica și expresiile moderne morale pot fi înțelese doar ca o serie de rămășițe fragmentare ale unui trecut mai îndepărtat și că problemele insolubile pe care le pun teoreticienilor morali moderni vor rămîne insolubile, cîtă vreme acest lucru nu e recunoscut. Atunci cînd caracterul deontologic al judecăților morale este o umbră a concepțiilor despre legea divină, care sînt străine de metafizica modernității, și atunci cînd caracterul teleologic este și el o umbră a concepțiilor

despre natura și activitatea umană, care nici ele nu sînt „acasă“ în lumea modernă, ar trebui să ne așteptăm ca problemele înțelegerii și atribuirii unui statut inteligibil judecăților morale să sporească încontinuu și, totodată, să se dovedească din ce în ce mai puțin disponibile pentru soluții filozofice. Nu e nevoie doar de subtilitate filozofică, ci și de un tip de viziune pe care îl au, în cazul ideal, antropologii cînd observă alte culturi și care le permite să identifice rămășițe și lucruri de neînțeles nepercepute de restul celor care trăiesc în interiorul acelor culturi. Un mod de a ne educa propria viziune ar fi, poate, să ne întrebăm dacă nu cumva categoriile stării noastre morale și culturale nu seamănă cu cele ale unor ordini sociale pe care le-am considerat pînă acum foarte deosebite de ale noastre. Mă gîndesc la un exemplu specific, și anume la cel al anumitor regate din insulele Pacificului la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și începutul celui de-al XIX-lea.

Jurnalul celei de a treia călătorii a căpitanului Cook înregistrează cum au descoperit prima oară vorbitorii englezi cuvîntul polinezian *tabu* (într-o varietate de forme). Marinarii englezi s-au mirat de moravurile sexuale ale polinezienilor, care li s-au părut prea laxe, și s-au mirat și mai mult de contrastul adînc dintre acestea și faptul că bărbaților și femeilor li se interzicea cu desăvîrșire să mănînce împreună. Cînd au întrebat de ce e așa, li s-a spus că e *tabu*. Iar cînd au întrebat ce înseamnă *tabu* nu au primit nici o informație. Era limpede că *tabu* nu însemna doar ceva *interzis*; căci a spune că ceva — o persoană, o acțiune sau o teorie — e *tabu* înseamnă că există și un motiv anume al interdicției. Dar ce motiv? Această întrebare nu i-a obsedat doar pe marinarii lui Cook; de la Frazer și Tylor la Franz Steiner și Mary Douglas, antropologii s-au străduit să-i găsească un răspuns. Din aceste străduințe au apărut două chei posibile ale problemei. Prima este semnificația faptului că marinarii nu au reușit să obțină nici un răspuns inteligibil de la informanții băștinași. Asta pare să *presupună* — și orice ipoteză este într-o anumită măsură speculativă — că informanții băștinași nu înțelegeau de fapt ei înșiși cuvîntul pe care îl foloseau; presupunerea e confirmată de ușurința cu care Kamehameha II a abolit tabuurile în Hawaii, cu patruzeci de ani mai tîrziu, în 1819, și de lipsa de consecințe sociale ale acestui act.

Dar cum au putut ajunge polinezienii să folosească un cuvînt pe care ei înșiși nu îl înțelegeau? Asupra acestei probleme ne lămuresc Steiner și Douglas. Căci ei presupun că tabuurile au adesea și poate în mod caracteristic o istorie în două acte. În primul ele aparțin unui context care le conferă inteligibilitate. Astfel, Mary Douglas spune că legile tabu ale Deuteronomului presupun o cosmologie și o taxonomie de un anume fel. Cînd sînt deposedate de contextul original, tind să apară ca un set de prohibiții arbitrare — cum și apar, de fapt, în mod caracteristic, atunci cînd s-a pierdut contextul originar, cînd convingerile fundamentale în lumina cărora erau inițial înțelese au fost nu numai abandonate, ci și uitate.

Într-o astfel de situație, regulilor le lipsește statutul care le asigură autoritatea și, dacă nu obțin rapid alt statut nou, atît interpretarea cît și justificarea lor devin discutabile. Cînd resursele unei culturi sînt prea slabe pentru a îndeplini sarcina reinterpretării, justificarea devine o sarcină imposibilă. Așa se explică, poate, victoria ușoară, uimitoare pentru unii observatori contemporani, a lui Kamehameha II asupra tabuurilor (și crearea unui vacuum moral în care au fost receptate imediat banalitățile misionarilor protestanți din New England). Dacă însă cultura polineziană ar fi beneficiat de binecuvîntările filozofiei analitice, chestiunea semnificației tabuurilor s-ar fi rezolvat în mai multe feluri. *Tabu*, ar fi spus una din părți, e numele unei proprietăți non-naturale; și exact același raționament care l-a făcut pe Moore să considere că *bine* e numele unei astfel de proprietăți și pe Prichard și Ross să considere *obligatoriu* și *corect* numele unor astfel de proprietăți ar fi disponibil pentru a demonstra că *tabu* e numele unei astfel de proprietăți. O altă grupare ar fi susținut desigur că „Asta e *tabu*" e aproximativ totuna cu „Nu sînt de acord cu asta; să nu fii nici tu"; și ar fi fost disponibil pentru a sprijini teoria emotivistă a *tabuului* exact același raționament care i-a făcut pe Stevenson și Ayer să spună că „bine" are, în primul rînd, o utilizare emotivă. Ar fi apărut probabil și o a treia grupare care ar fi argumentat că forma gramaticală „Acesta e un tabu" maschează o indicație imperativă universalizabilă.

Lipsa de sens a acestei dezbateri imaginare rezultă din presupunerea comună a părților care se contrazic, potrivit căreia ansamblul de reguli ale cărui statut și justificare le cercetează oferă un obiect de investigație adecvat delimitat și material pentru un domeniu de studiu autonom. Noi, de pe poziția noastră din lumea reală, știm că lucrurile nu stau așa și că natura regulilor tabu nu poate fi înțeleasă decît ca o rămășiță a unui fundal cultural anterior, mai elaborat. Mai știm în consecință și că orice teorie care face tabuurile din Polinezia de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea inteligibile așa cum sînt, fără a se referi la istoria lor, este, necesarmente, o teorie falsă; singura teorie adevărată e cea care ne va permite *atît* să facem distincția între ce înseamnă ca regulile și practicile tabu să fie într-o bună ordine și ce înseamnă ca ele să ajungă într-o stare de dezordine și de fragmentare, *cît și* să înțelegem tranzițiile istorice de la primul stadiu la al doilea. Numai scrierea unui anumit tip de istorie va suplini această nevoie.

Și acum se pune o întrebare care îmi susține, de fapt, ideea expusă mai înainte: de ce să gîndim altfel despre filozofii analitici morali reali, cum ar fi Moore, Ross, Prichard, Stevenson, Hare, decît despre replicile lor polineziene imaginare? De ce să ne gîndim la utilizarea lui *bine, corect, obligatoriu* altfel decît la utilizările polineziene de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea ale cuvîntului *tabu*? Și de ce să nu-l privim pe Nietzsche ca pe un Kamehameha II al tradiției europene?

Căci aportul istoric al lui Nietzsche a fost de a fi înțeles mai limpede decît orice alt filozof — oricum, mai limpede decît corespondenții săi din

emotivismul anglo-saxon și din existențialismul european — atît faptul că pretinsele raportări la obiectivitate erau, în realitate, expresii ale voinței subiective, cît și natura problemelor care decurgeau de aici și cu care se confrunta filozofia morală. E adevărat că, pornind de la starea judecății morale din vremea sa, Nietzsche și-a extins generalizările în mod nejustificat și asupra naturii moralității în sine, cum voi arăta mai tîrziu; și am comentat deja cu o asprime justificată construcția acelei fantezii absurde și periculoase a lui Nietzsche, care e *Übermensch*. Dar merită să ne amintim că pînă și acea elucubrație pornește de la o înțelegere reală a problemei.

Într-un fragment celebru din *Știința voioasă* (nr. 335) Nietzsche batjocorește ideea de a întemeia moralitatea pe sentimente morale interioare și pe conștiință, pe de o parte, sau, pe de alta, pe imperativul categoric al lui Kant și pe universalizare. În cinci paragrafe concentrate, spirituale și convingătoare expediază atît ceea ce numeam proiectul iluminist de descoperire a unui fundament rațional pentru o moralitate obiectivă, cît și încrederea agentului moral obișnuit din cultura postiluministă că acțiunile și expresiile sale morale sînt în ordine. Dar Nietzsche merge mai departe și se confruntă cu problema pe care a creat-o acest act distructiv. Structura pe care se bazează argumentul său este următoarea: dacă moralitatea nu e altceva decît expresia voinței, moralitatea mea nu poate fi altceva decît creația voinței mele. Nu e loc pentru ficțiuni cum ar fi drepturile naturale, utilitatea sau cea mai mare fericire pentru cel mai mare număr posibil de oameni. Eu însumi trebuie să creez „noi table cu ce e bine". „Noi însă *vrem să devenim ceea ce sîntem* — oameni noi, unici, incomparabili, care-și dau singuri legile, care se creează pe sine" (p. 266). Subiectul moral, autonom, rațional și justificat rațional al secolului al XVIII-lea este o ficțiune, o iluzie; să lăsăm atunci, hotărăște Nietzsche, voința să înlocuiască rațiunea și să devenim noi înșine subiecți morali autonomi, printr-un act de voință gigantic și eroic, un act care prin însăși calitatea lui să reamintească de acea arhaică siguranță de sine aristocratică și arhaică specifică vremurilor de dinainte de ceea ce Nietzsche privea drept dezastrul moralei de sclav și care, datorită eficacității sale, ar putea fi precursorul profetic al unei noi ere. Problema e deci cum să construiești într-un mod cu totul original, cum să inventezi o nouă tablă care să conțină ce e bine și o lege — problemă care se pune pentru fiecare individ în parte. Această problemă ar putea constitui nucleul unei filozofii morale nietzscheene. Căci măreția lui Nietzsche constă în seriozitatea constantă cu care urmărește problema, și nu în soluțiile sale frivole; iar această măreție îl face să fie filozoful moral prin excelență, *cîtă vreme* singurele alternative la filozofia sa morală s-ar dovedi a fi cele formulate de filozofii Iluminismului și de urmașii lor.

Nietzsche este, și în alt fel, filozoful moral prin excelență al vremurilor noastre. Căci, așa cum am mai spus, epoca actuală are o reprezentare predominant weberiană despre sine; și am mai constatat că teza centrală a lui Nietzsche este presupunerea de la care pornesc categoriile centrale ale

gîndirii weberiene. Deci iraționalismul profetic al lui Nietzsche — iraționalism fiindcă problemele sale rămîn nerezolvate și soluțiile sale sfidează rațiunea — rămîne ca o imanență în formele manageriale weberiene ale culturii noastre. Ori de cîte ori cei cufundați în cultura birocratică a vremurilor noastre încearcă să se gîndească la fundamentele morale a ceea ce sînt și a ceea ce fac, descoperă premise nietzscheene reprimate. În consecință, e posibil să prezici cu certitudine că, în contextul aparent atît de diferit al societăților moderne administrate birocratic, vor apărea periodic mișcări sociale pătrunse de exact acel tip de iraționalism profetic care provine din gîndirea lui Nietzsche. Deoarece și în măsura în care marxismul contemporan este de substanță weberiană, ne putem aștepta la iraționalism profetic atît din partea stîngii, cît și din partea dreptei. Așa s-a întîmplat și cu o mare parte a radicalismului studențesc din anii '60. (Vezi, pentru versiuni teoretice ale acestui nietzscheanism de stînga, scrierile lui Kathryn Pyne Parsons și Tracy Strong în Solomon 1973 și Miller 1979.)

Așadar, Weber și Nietzsche ne oferă articulațiile-cheie ale ordinii sociale contemporane; dar ceea ce definesc atît de clar sînt trăsăturile dominante și pe scară largă ale peisajului social modern. Și tocmai din cauză că sînt atît de eficace în această privință, nu ne sînt de mare ajutor în descifrarea replicilor pe scară restrînsă ale acestor trăsături în tranzacțiile vieții zilnice. Din fericire, cum spuneam mai înainte, avem deja o sociologie a vieții cotidiene care e replica exactă a gîndirii lui Weber și Nietzsche, și anume sociologia interacțiunii elaborată de Erving Goffman.

Contrastul central pe care îl reprezintă sociologia lui Goffman este exact același ca și cel reprezentat de emotivism. E contrastul dintre pretinsa semnificație și pretinsele puncte de referință ale expresiilor noastre și utilizarea lor reală, între prezentările superficiale ale comportamentului și strategiile folosite pentru a realiza aceste prezentări. Unitatea de analiză este întotdeauna, în cazurile descrise de Goffman, individul care joacă un rol și care se străduiește să-și impună voința în cadrul unei situații structurate pe roluri. Scopul său este eficacitatea, iar succesul este, în universul social al lui Goffman, doar ceea ce trece drept succes. Altceva nici nu poate fi. Căci lumea lui Goffman nu cunoaște criterii obiective de reușită; e astfel constituită încît nu există un spațiu cultural sau social din interiorul căruia s-ar putea apela la astfel de criterii. Totuși, se stabilesc criterii chiar în timpul interacțiunii; iar criteriile morale au numai funcția de a susține tipurile de interacțiune care pot fi oricînd periclitate de indivizi hiperexpansivi. „În timpul oricărei conversații se stabilesc criterii privitoare la cît de mult își permite individul să se lase antrenat de discuție, la cît de mult se lasă absorbit de ea. Va fi obligat să nu se lase în asemenea măsură absorbit de sentimente și de disponibilitatea de a acționa, încît să amenințe limitele emoționale care îi sînt prescrise în cadrul interacțiunii... Cînd individul se implică excesiv în tema discuției, dîndu-le celorlalți impresia că nu își poate controla sentimentele și acțiunile... atunci e posibil ca ceilalți să-și mute

atenția de la conversație asupra vorbitorului. Și astfel, zelul excesiv al unuia devine alienare pentru celălalt... acest fel de a fi mereu gata să te implici peste măsură este o formă de tiranie practicată de copii, primadone și lorzi de tot soiul care își pun, pentru moment, sentimentele lor mai presus de regulile morale care ar trebui să pregătească societatea pentru interacțiune" (*Interaction Ritual* 1972, pp. 122–123).

Fiindcă succesul este numai ceea ce e luat drept succes, am sau nu am succes numai în ochii altora; de aici importanța modului de prezentare ca temă — *tema* centrală, poate. Lumea socială a lui Goffman este o lume în care se aplică teza de care Aristotel se ocupă în *Etica nicomahică* doar pentru a o respinge: pentru oameni binele constă în a se bucura de onoruri, onoruri fiind tocmai ceea ce întruchipează și exprimă stima celorlalți. Motivul pe care îl invocă Aristotel pentru a respinge teza e pertinent. Îi cinstim pe ceilalți în virtutea a ceea ce au spus sau au făcut pentru a merita această onoare; de aceea onoarea nu poate fi în cel mai fericit caz decît un bun secundar. Acel lucru în virtutea căruia te bucuri de onoare trebuie să fie mult mai important. Dar în lumea socială a lui Goffman, atribuirile de merite fac ele însele parte dintr-o realitate socială inventată, a cărei funcție e să sprijine sau să conțină o voință care joacă un rol și se străduiește să se impună. Goffman reprezintă o sociologie care demontează intenționat pretențiile aparenței de a fi altceva decît aparență. E o sociologie pe care am fi tentați s-o numim cinică — în sensul modern, și nu antic, al cuvîntului — dacă nu ne-am gîndi că — în cazul în care imaginea vieții omenești pe care Goffman ne-o oferă e adevărată — nu poate exista nepăsare cinică față de meritul obiectiv, de vreme ce nu există merit obiectiv față de care cinicul să fie nepăsător.

Conceptul de onoare, pentru societatea în numele căreia vorbea Aristotel — și pentru multe alte societăți de mai tîrziu, foarte deosebite între ele, cum ar fi, de pildă, cea a legendelor islandeze (saga) sau cea a beduinilor din deșertul vestic — tocmai fiindcă onoarea și valoarea erau legate între ele, după cum observase Aristotel, era — în ciuda asemănării — un concept foarte diferit de tot ce găsim în paginile lui Goffman și de *aproape* tot ce găsim în societățile moderne. În multe societăți premoderne onoarea unui om este ceea ce i se cuvine lui și neamului său și casei sale pentru că ocupă locul *cuvenit* în cadrul ordinii sociale. A dezonora pe cineva înseamnă, în aceste condiții, a nu recunoaște ceea ce i se cuvine. Conceptul de ofensă devine, așadar, un concept social crucial, iar în multe astfel de societăți un anumit tip de insultă e pedepsit cu moartea. Peter Berger și coautorii săi (1973) au arătat semnificația faptului că în societățile moderne nu există recursuri legale sau semilegale atunci cînd ești insultat. Ofensele au fost deplasate la marginea vieții noastre culturale, unde exprimă sentimente private mai degrabă decît conflicte publice. Nu este deci surprinzător că acesta e singurul loc care le revine în scrierile lui Goffman.

Comparația dintre cărțile lui Goffman — mă gîndesc mai ales la *The Presentation of Self in Everyday Life*, *Encounters*, *Interaction Ritual* și *Strategic Interaction* — și *Etica nicomahică* este foarte pertinentă. Subliniam mai înainte în argumentația mea relația strînsă dintre filozofia morală și sociologie; și tot așa cum *Etica* și *Politica* lui Aristotel sînt contribuții atît la cea dintîi, cît și la cea din urmă, cărțile lui Goffman presupun o filozofie morală. Și asta fiindcă, în parte, sînt o prezentare subtilă a formelor de comportament în interiorul unei anumite societăți ale cărei forme caracteristice de comportament și de acțiune includ ele însele o teorie morală; și, în parte, datorită implicațiilor filozofice presupuse de propria poziție teoretică a lui Goffman. Astfel încît sociologia sa care pretinde că nu ne arată doar ce devine natura umană în anumite condiții foarte specifice, ci ceea ce trebuie să fie și deci a fost întotdeauna natura umană, declară implicit că filozofia morala lui Aristotel este falsă. Asta nu e o problemă pe care o pune Goffman însuși, și nici nu e nevoie s-o facă. Ea e însă pusă și rezolvată în mod strălucit de Nietzsche, marele predecesor și premergător al lui Goffman, în *Genealogia moralei* și în alte lucrări. Nietzsche se referă rar la Aristotel și atunci numai cînd vorbește despre probleme de estetică. Dar *împrumută* din *Etică* termenul de „om cu suflet mare“, deși în contextul teoriei sale devine altceva decît la Aristotel. Dar, din interpretarea sa la istoria moralității reiese clar că teoria aristotelică a eticii și a politicii face parte, pentru Nietzsche, din acele deghizări degenerate ale voinței de putere care au urmat după ce Socrate a ales o cale greșită.

Dacă filozofia morală a lui Aristotel e adevărată, nu înseamnă, firește, că aceea a lui Nietzsche e falsă și viceversa. Într-un sens mult mai restrîns, putem spune că filozofia morală a lui Nietzsche se opune în mod specific celei aristotelice în virtutea rolului istoric pe care-l joacă ambele. Căci, așa cum am arătat mai înainte, proiectul iluminist de a descoperi noi fundamente raționale și seculare ale moralei a trebuit să fie întreprins deoarece tradiția morală, al cărei centru intelectual era gîndirea lui Aristotel, a fost repudiată în timpul tranzițiilor de la secolul al XV-lea la secolul al XVII-lea. Din cauza eșecului acestui proiect, din cauză că opiniile exprimate de protagoniștii săi cei mai străluciți din punct de vedere intelectual și, mai ales, de Kant nu au putut rezista în confruntarea cu critica rațională, Nietzsche și toți urmașii săi existențialiști și emotiviști au reușit să-și elaboreze critica lor aparent reușită la adresa întregii moralități anterioare. Așadar, pentru a putea apăra poziția lui Nietzsche, trebuie să răspundem la o întrebare: în primul rînd, a fost sau nu drept să-l respingă pe Aristotel? Căci dacă ar putea fi susținută poziția aristotelică privitoare la etică și politică — sau ceva foarte asemănător —, tot ce a întreprins Nietzsche e lipsit de sens, deoarece forța poziției sale depinde de adevărul unei singure teze centrale care este următoarea: toate justificările raționale ale moralității eșuează în mod manifest și, *de aceea*, încrederea în reperele moralității trebuie explicată printr-un set de raționalizări care ocultează fenomenele fundamental

non-raționale ale voinței. Propria mea argumentație mă obligă să fiu de acord cu Nietzsche asupra faptului că filozofia Iluminismului nu a reușit niciodată să ofere motive de îndoială cu privire la corectitudinea tezei sale centrale; epigramele lui sînt și mai ucigătoare decît ideile sale expuse pe larg. Dar, dacă argumenția mea anterioară este corectă, acest eșec nu este altceva decît o urmare istorică a respingerii tradiției aristotelice. Și astfel întrebarea-cheie a devenit: poate fi justificată, la urma urmei, etica aristotelică, sau ceva foarte asemănător?

A spune că asta e o întrebare foarte complexă și vastă e puțin spus. Căci chestiunile asupra cărora Aristotel și Nietzsche au păreri diferite sînt și ele foarte diverse. La nivelul teoriei filozofice, sînt probleme de politică, de psihologie filozofică și de teorie morală; și nu se confruntă doar două teorii, ci specificarea teoretică a două moduri diferite de viață. Rolul pe care îl joacă aristotelismul în argumentația mea nu se datorează doar importanței sale istorice. În lumea antică și medievală era întotdeauna în conflict cu alte poziții, iar feluritele moduri de viață al căror optim interpret teoretic se considera aveau și alți foarte sofisticați protagoniști teoretici. E adevărat că nici o doctrină nu s-a apărat cum a făcut aristotelismul în contexte atît de numeroase și de diverse: grecesc, islamic, iudaic și creștin; iar atunci cînd modernitatea a luat cu asalt o lume mai veche, cei mai subtili exponenți ai săi au înțeles că aristotelismul era cel care trebuia combătut. Dar toate aceste adevăruri istorice, deși cruciale, sînt lipsite de importanță cînd le compari cu faptul că, din punct de vedere *filozofic*, aristotelismul este cea mai viguroasă formă de gîndire morală premodernă. Dacă va trebui apărată de modernitate vreo concepție morală și politică premodernă, nu se va putea întîmpla decît în termeni *asemănători* celor aristotelici sau deloc.

Această legătură dintre argumentația filozofică și cea istorică ne arată că *sau* trebuie să urmărim aspirațiile și eșecurile diferitelor versiuni ale proiectului iluminist pînă nu mai rămîne decît diagnoza și problematica nietzscheană, *sau* să spunem că proiectul iluminist a fost o greșeală și că nu ar fi trebuit întreprins de la bun început. Nu există o a treia alternativă și, mai ales, nu există nici o alternativă pe care să ne-o ofere Hume, Kant și Mill, adică acei gînditori care se află în centrul programei universitare convenționale contemporane de filozofie morală. Nu e de mirare deci că etica are adesea efecte distructive asupra spiritului celui care o studiază și duce la scepticism.

Dar *pe care* s-o alegem? Și *cum* s-o alegem? Un alt merit al lui Nietzsche este că a adăugat la critica pe care o face moralității iluministe neputința ei de a pune în mod adecvat întrebarea: ce fel de om trebuie să devin?, sau de a-i găsi un răspuns. Asta e o întrebare inevitabilă în măsura în care fiecare viață omenească oferă *în practică* un răspuns. Pentru moralitatea tipic modernă însă e o întrebare de care te poți apropia doar în mod indirect. Din punctul său de vedere întrebarea principală are în vedere reguli: ce reguli ar trebui să urmăm? De ce ar trebui să le respectăm? Asta nu ne surprinde dacă ne amintim de consecințele izgonirii teleologiei aristotelice din lumea

morală. Ronald Dworkin a arătat recent că doctrina centrală a liberalismului modern este teza potrivit căreia întrebările referitoare la *viața bună pentru om* sau la scopurile vieții omenești trebuie privite din punct de vedere public ca sistematic nerezolvabile. Individul e liber să le accepte sau să le respingă. Deci regulile moralității și legea nu trebuie să decurgă din sau să se justifice în termenii unei concepții fundamentale despre ce e bine pentru om. Dworkin descrie, cred, o poziție caracteristică nu numai pentru liberalism, ci și pentru modernitate. Regulile devin cel mai important concept al vieții morale. Trăsăturile de caracter ajung să fie în general apreciate numai fiindcă ne fac să urmăm regulile cuvenite. „Virtuțile sînt sentimente, adică familii înrudite de dispoziții și înclinații reglementate de o dorință superioară, în cazul acesta dorința de a acționa din principii morale corespunzătoare“, afirmă John Rawls, unul din cei mai recenți filozofi morali moderni (1971, p. 192); iar în altă parte definește „virtuțile morale fundamentale“ ca pe niște „dorințe puternice și cu o eficacitate normală de a acționa conform principiilor fundamentale ale dreptului“ (p. 436).

Deci în viziunea modernă, legitimarea virtuților depinde de legitimarea prealabilă a regulilor și principiilor; iar dacă cele din urmă devin radical problematice, cum au și devenit, la fel se întîmplă și cu cele dintîi. Să presupunem totuși că, în cazul articulării problemelor moralității, ordinea conceptelor evaluative a fost interpretată greșit de către purtătorii de cuvînt ai modernității și, mai ales, de cei ai liberalismului; să presupunem că trebuie să acordăm mai întîi atenție *virtuților* pentru a înțelege funcțiile și autoritatea regulilor; atunci ar trebui să începem prin a examina problema în cu totul alt mod decît o fac Hume sau Diderot sau Kant sau Mill. E interesant că Nietzsche și Aristotel sînt de acord asupra acestui aspect.

În plus e clar că, dacă vrem să începem să examinăm din nou problema în cu totul alt mod pentru a reformula întrebarea privitoare la aristotelism, va fi nevoie să considerăm filozofia morală a lui Aristotel nu numai așa cum reiese din textele-cheie scrise de el, dar și ca pe o încercare de a prelua și de a rezuma ceva ce se întîmplase mai demult și, în fine, ca pe o sursă stimulatoare pentru gîndirea de mai tîrziu. Va fi nevoie, cu alte cuvinte, de o scurtă istorie a concepțiilor despre virtuți în care Aristotel va juca un rol central, dar care valorifică resursele unei întregi tradiții de acțiune, de gîndire și de discurs din care Aristotel e numai o parte; e vorba de ceea ce numeam mai înainte „tradiția clasică“, înzestrată cu așa-zisa „concepție clasică despre om“. Mă voi dedica acum acestei sarcini, al cărei punct de pornire oferă — și asta e un noroc atît de mare încît nu poate fi o simplă coincidență — un test inițial care ne va ajuta să decidem în problema Nietzsche/ Aristotel. Căci Nietzsche se vedea ca ultimul urmaș al acelor aristocrați homerici ale căror fapte și virtuți erau subiecte pentru poeții de la care trebuie inevitabil să pornim. Este deci un act de justiție poetică față de Nietzsche să începem considerațiile noastre despre tradiția clasică, a cărei figură centrală e Aristotel, cu un comentariu asupra naturii virtuților în tipul de societate eroică înfățișată în *Iliada*.

10

Virtuțile în societățile eroice

În orice cultură — indiferent că e vorba de cea antică, medievală sau renascentistă — în care gîndirea și acțiunea morală sînt structurate conform unei versiuni a schemei pe care am numit-o clasică, spusul poveștilor e mijlocul principal de a face educație morală. Acolo unde au prevalat creștinismul, islamismul sau iudaismul, poveștile bibilice sînt la fel de importante ca oricare altele. În general, orice cultură are, firește, propriile sale povești; dar oricare din aceste alte culturi, fie ele grecești sau creștine, mai are și un fond de povești care derivă din și se referă la vîrstele lor eroice apuse. În Atena secolului al VI-lea recitarea festivă a poemelor homerice devenise o ceremonie publică; poemele fuseseră compuse în esența lor înainte de secolul al VII-lea, dar ele vorbesc despre vremuri mult mai timpurii. În Islanda creștină a secolului al XIII-lea oamenii scriau saga despre evenimente petrecute în secolul care a urmat anului 930 d. Cr., adică în perioada imediat înainte și după introducerea creștinismului, cînd vechea religie a nordicilor era încă înfloritoare. În mînăstirea de la Clonmacnoise, în secolul al XII-lea, călugării irlandezi povesteau despre eroii din Ulster în *Lebor na h' Uidre*; limba în care sînt scrise aceste povești le-a permis savanților să stabilească faptul că ele sînt mult mai vechi, din secolul al VIII-lea, în vreme ce conținutul lor ne poartă și mai înapoi în timp, și anume în epoca în care Irlanda era încă păgînă. Exact același tip de dezbatere savantă s-a născut în fiecare caz cu privire la problema în ce măsură și dacă poemele homerice sau saga sau povestirile ciclului Ulster, cum ar fi *Taín Bó Cuailnge,* ne oferă mărturii istorice demne de încredere despre societățile pe care le înfățișează. Din fericire, aceste dezbateri nu ne privesc. Ceea ce e important pentru argumentația mea este un fapt istoric relativ indiscutabil, și anume că astfel de narațiuni au reflectat memoria istorică, adecvată sau inadecvată, a societăților în care au fost așternute, în sfîrșit, în scris. Mai mult decît atît, ele au format fundalul moral al dezbaterii contemporane în societățile clasice, o versiune a unei ordini morale depășite sau parțial depășite, ale cărei convingeri și reprezentări mai erau încă parțial influente și care constituiau un contrast edificator cu prezentul. Înțelegerea societății eroice — indiferent dacă a existat vreodată sau nu — e necesară pentru a înțelege societatea clasică și pe urmașii săi. Care sînt trăsăturile sale principale?

M. I. Finley a scris următoarele despre societatea homerică: „Valorile sale fundamentale erau date, predeterminate, tot așa cum era și locul pe care-l ocupa omul în societate sau privilegiile și datoriile care decurgeau din statutul său" (Finley 1954, p. 134). Cuvintele lui Finley sînt la fel de valabile și pentru alte forme de societăți eroice din Islanda sau din Irlanda. Fiecare individ are un rol și un statut în interiorul unui sistem bine definit și riguros conturat de roluri și statute. Structurile-cheie sînt cele de rudenie și de mediu domestic. Într-o astfel de societate omul știe cine e fiindcă știe ce rol îi revine în cadrul acestor structuri; și, știind asta, știe ce datorează celor care au alte roluri și statute și ce i se datorează lui. În grecește (*dein*) și în anglo-saxonă (*ahte*), nu există inițial nici o deosebire între „s-ar cuveni" și „a avea datoria"; în islandeză, cuvîntul *skyldr* reunește sensul lui „s-ar cuveni" și al lui „a fi înrudit cu".

Dar nu e vorba doar de faptul că fiecărui statut îi corespund îndatoriri și privilegii precise. Se știe la fel de limpede ce acțiuni anume sînt necesare pentru a le îndeplini și ce acțiuni nu corespund exigențelor. Căci ceea ce se cere sînt acțiuni. Într-o societate eroică ești ceea ce faci. Hermann Fränkel spune că „bărbatul homeric și acțiunile sale devin unul și același lucru, și el se lasă în întregime și în mod adecvat în voia lor, fără a avea profunzimi ascunse... În relatarea factuală [din epopee] despre ce spun și ce fac oamenii se exprimă și tot ce sînt, pentru că ei nu sînt mai mult decît ce fac și spun, și îndură" (Fränkel 1975, p. 79). Să judeci un om înseamnă deci să-i judeci acțiunile. Prin acțiuni de un anumit tip într-o situație de un anumit tip, omul garantează judecățile asupra virtuților și a viciilor sale; căci virtuțile sînt tocmai acele calități care-l susțin pe omul liber în rolul său și care se manifestă în acțiunile pe care le cere rolul său. Ceea ce spune și sugerează Fränkel despre omul homeric e valabil și pentru alte figuri eroice.

Cuvîntul *arete*, care mai tîrziu a fost tradus prin „virtute", este folosit în poemele homerice pentru orice tip de excelență; un alergător rapid demonstrează că are *arete* în picioare (*Iliada* 20.411), iar un fiu îl întrece pe tatăl său în orice *arete* — ca atlet, ca soldat, ca minte (*Iliada* 15.642). Acest concept de virtute sau excelență ne este mai străin decît s-ar putea crede la început. Nu e greu să recunoaștem locul central pe care puterea trupească îl va avea într-o astfel de concepție despre perfecțiunea umană, sau modul în care curajul va fi una dintre virtuțile principale, poate chiar virtutea principală. Ce rămîne însă străin de concepția noastră despre virtute este legătura strînsă între conceptul de curaj și virtuțile înrudite, pe de o parte, și conceptele de prietenie, soartă și moarte, pe de alta.

Curajul e important, și nu doar ca o calitate a indivizilor, ci ca o calitate necesară pentru a asigura existența familiei și a comunității. *Kudos*, gloria, revine indivizilor care excelează în bătălie sau în competiții, în semn de recunoaștere de către familia și comunitatea sa. Alte calități legate de curaj merită și ele recunoașterea publică, datorită rolului pe care îl joacă în menținerea ordinii publice. În poemele homerice, șiretenia e una din aceste

calități, fiindcă ea poate birui acolo unde lipsește sau nu ajunge curajul. În saga islandeză apare un umor sec care se îmbină cu curajul. În saga despre bătălia de la Clontarf din 1014, de pildă, Brian Boru învinge oastea vikingilor care se împrăștie. Unul dintre ei, Thorstein, nu fuge cu restul oamenilor săi, ci rămîne pe loc ca să-și lege șiretul. O căpetenie irlandeză, Kerthialfad, îl întreabă de ce nu fuge împreună cu ceilalți. „Tot n-am cum să ajung acasă deseară", spune Thorstein. „Locuiesc în Islanda." Kerthialfad îi cruță viața din cauza acestei glume.

A fi curajos înseamnă a fi cineva în care se poate avea încredere. Curajul e deci un ingredient important în prietenie. Legăturile de prietenie din societățile eroice urmează modelul celor de rudenie. Uneori se fac jurăminte de prietenie, prin care fiecare își asumă datorii frățești față de celălalt. Prieteniile și dușmăniile mele sînt tot atît de clar conturate ca și legăturile mele de rudenie. Altă componentă a prieteniei este fidelitatea. Curajul prietenului meu mă asigură, pe mine și pe cei ai casei, de ajutorul său; fidelitatea prietenului meu mă asigură de voința sa. Fidelitatea membrilor casei mele e garanția fundamentală a unității sale. Fidelitatea e deci virtutea fundamentală a femeii. Andromaca și Hector, Penelopa și Odiseu sînt prieteni (*philos*) tot așa cum sînt și Ahile și Patrocle.

Sper că, din descrierea mea de pînă acum, a reieșit deja clar că o prezentare adecvată a virtuților în societatea eroică ce le-ar scoate din contextul lor în cadrul unei anumite structuri sociale ar fi imposibilă, tot așa cum nu ar fi posibilă o prezentare adecvată a structurii sociale a societății eroice care să nu cuprindă o descriere a virtuților eroice. Dar această formulare pierde din vedere un aspect esențial: moralitatea și structura socială sînt, de fapt, unul și același lucru în societatea eroică. Există un singur grup de legături sociale. Moralitatea ca ceva distinct nu există încă. Întrebările evaluative *sînt* întrebări care țin de faptul social. De aceea Homer vorbește întotdeauna despre *cunoașterea* necesară pentru a ști ce să faci și cum să judeci. Nu e greu de răspuns la aceste întrebări, în afară de cîteva cazuri excepționale. Căci regulile date care le atribuie oamenilor un loc în ordinea socială și, o dată cu el, o identitate, le prescriu și ce datorează altora, și ce li se datorează lor, și modul în care urmează să fie tratați și priviți cînd eșuează și în care urmează să trateze și să privească pe alții cînd eșuează.

Fără un asemenea loc în ordinea socială, un om nu numai că nu s-ar bucura de respectul și de stima celorlalți; nu numai că nu ar ști cine e, dar nici ceilalți nu ar ști. De aceea societățile eroice au, în general, o poziție bine definită, la care poate avea acces orice străin care pătrunde în acea societate. În grecește, cuvîntul „străin" e totuna cu „oaspete". Un străin trebuie tratat cu o ospitalitate limitată dar bine definită. Cînd Odiseu îi întîlnește pe ciclopi, răspunsul la întrebarea dacă au *themis* (conceptul homeric de *themis* e conceptul de lege cutumiară pe care îl au toate popoarele civilizate) urmează să-și primească răspunsul prin modul în care se poartă cu străinii. De fapt ciclopii îi mănîncă — adică, pentru ei, străinii nu au o identitate recunoscută.

Astfel, ne-am putea aștepta ca în societățile eroice să găsim accentul pus pe contrastul între speranțele omului care are nu numai curaj și virtuțile înrudite, ci și neamuri și prieteni, și speranțele omului căruia îi lipsesc toate astea. Dar o temă centrală a societăților eroice este moartea care îi așteaptă pe amîndoi. Viața e fragilă, omul e vulnerabil, și e în firea lucrurilor omenești să fie așa. Căci în societățile eroice viața este criteriul de valoare. Dacă cineva te ucide pe tine, prietenul sau fratele meu, îți datorez moartea sa și, cînd mi-am achitat datoria față de tine, prietenul sau fratele ucigașului datorează moartea mea. Cu cît e mai extinsă rețeaua mea de rude și de prieteni, cu atît îmi revin mai multe răspunderi periculoase care pot duce la moartea mea.

Mai mult decît atît, există puteri în lume pe care nu le poate controla nimeni. Viața omenească e invadată de pasiuni care apar uneori ca forțe impersonale, alteori ca zei. Mînia lui Ahile e destrămătoare atît pentru el, cît și pentru raporturile sale cu ceilalți greci. Aceste forțe, împreună cu regulile de rudenie și de prietenie, formează modele ineluctabile. Nimeni nu le poate evita, nici cu ajutorul curajului, nici cu ajutorul șireteniei. Soarta e o realitate socială, și descifrarea ei are un rol social important. Nu întîmplător profetul sau prezicătorul înflorește atît în Grecia lui Homer, cît și în Islanda legendelor nordice sau în Irlanda păgînă.

Omul care face ce trebuie să facă pășește deci neclintit către soarta sa și către moarte. La capătul drumului îl așteaptă înfrîngerea, nu victoria. A înțelege asta e, în sine, o virtute și o componentă necesară a curajului. Dar ce e implicat în această înțelegere? Ce s-ar fi înțeles dacă s-ar fi pătruns sensul legăturilor dintre curaj, prietenie, fidelitate, mediu domestic, soartă și moarte? Desigur că viața omenească are o formă determinată, forma unui anumit tip de povestire. Poemele și legendele nordice nu povestesc doar ce se întîmplă cu unii bărbați și cu unele femei, ci captează, în forma lor narativă, o formă care era deja existentă în viețile pe care le înfățișează.

„Caracterul nu poate fi decît ceva determinat de întîmplare. Și întîmplarea nu e nimic altceva decît ilustrarea caracterului", spunea Henry James. Dar în societățile eroice un caracter de tip relevant nu poate să se arate decît într-o succesiune de întîmplări, și succesiunea însăși trebuie să ilustreze anumite modele. Societatea eroică împărtășește părerea lui James potrivit căreia caracterul și întîmplarea nu pot fi descrise separat. A înțelege deci curajul ca pe o virtute nu înseamnă doar a înțelege modul în care e ilustrat de caracter, ci și locul pe care îl ocupă în tipul de povestire care se desfășoară. Căci curajul în societatea eroică nu e numai capacitatea de a se confrunta cu anumite pericole și suferințe, ci și cu un anumit model de pericole și suferințe, un model în care viețile individuale își găsesc locul și pe care, la rîndul lor, aceste vieți îl exemplifică.

Epopeea și saga descriu, așadar, o societate care întruchipează deja forma de epopee sau saga. Arta lor poetică se exprimă în forme de viață individuală și socială. A spune asta înseamnă a lăsa în suspensie întrebarea

dacă au existat vreodată asemenea societăți; dar ne face să presupunem că, dacă ar fi existat, ar fi putut fi înțelese adecvat doar prin intermediul poeziei lor. Dar epopeea și saga nu sînt, firește, numai reflectări ale societății pe care o portretizează. Căci e limpede că poetul sau autorul sagăi pretinde pentru sine alt tip de înțelegere decît personajele despre care scrie. Poetului nu îi sînt impuse limitările care definesc condiția esențială a personajelor sale. Să ne oprim, spre ilustrare, ceva mai mult asupra *Iliadei*.

Cum spuneam mai înainte despre societatea eroică în general, eroilor din *Iliada* nu le e greu să știe ce-și datorează unul altuia; ei sînt cuprinși de *aidos* — sentimentul cuvenit de rușine — cînd sînt confruntați cu posibilitatea de a săvîrși o nedreptate și, în caz că asta nu e suficient, se găsesc întotdeauna alții în preajmă care îi lămuresc cu privire la felul corect de a privi lucrurile. Onoarea e acordată de cei de rang egal, și fără onoare un om nu valorează nimic. Vocabularul pe care îl au la dispoziție eroii lui Homer nu le dă posibilitatea să-și privească din afară propria cultură și societate. Expresiile evaluative pe care le întrebuințează se definesc reciproc, cu alte cuvinte fiecare trebuie explicată cu ajutorul celeilalte.

Aș dori să folosesc o analogie primejdioasă, dar concludentă. Regulile care determină acțiunea și judecățile evaluative în *Iliada* seamănă cu cele ale jocului de șah. Cînd cineva e un bun jucător de șah, cînd e capabil să găsească strategii bune de sfîrșit de partidă, cînd mișcarea pe care o face e cea mai bună într-o situație dată, e o realitate de fapt. Jocul de șah presupune sau mai degrabă constă în parte într-o înțelegere asupra desfășurării jocului de șah. În limbajul acestui joc e absurd să spui: „Aceasta era singura mișcare aptă să te ducă la șah mat, dar nu știu dacă era cea mai bună de făcut." De aceea, cineva care ar spune așa și ar înțelege ce spune ar trebui să folosească o noțiune de „bine" care-și primește definiția din afară, cum ar face, de pildă, cineva care joacă șah pentru a distra un copil, și nu ca să cîștige.

Unul din motivele pentru care analogia e primejdioasă este că jucăm jocuri, cum ar fi șahul, în diverse scopuri. Dar întrebarea „în ce scop ascultă personajele din *Iliada* de regulile de care ascultă, și în ce scop respectă preceptele pe care le respectă?" nu duce la nimic. De fapt, ele nu pot să-și reprezinte scopul decît în propriul lor cadru de reguli și precepte; și tocmai din această cauză analogia nu poate funcționa nici în altă privință. Orice problemă a alegerii se pune în interiorul aceluiași cadru; de aceea cadrul însuși nu poate fi ales.

Există deci un contrast foarte pronunțat între sinele emotivist al modernității și sinele vîrstei eroice. Celui din urmă îi lipsește tocmai caracteristica pe care, cum am văzut, unii filozofi morali moderni o consideră drept trăsătura esențială a sinelui omenesc: capacitatea de a se detașa de un punct de vedere particular sau de o poziție particulară, de a face un pas înapoi adică, și de a privi și judeca acel punct de vedere sau acea poziție din afară.

În societatea eroică nu există alt „din afară“ decît cel al străinului. Un om care ar încerca să se retragă din poziția sa dată ar fi un om care încearcă să dispară.

În societatea eroică identitatea implică particularitate și răspundere. Răspund pentru că am făcut sau nu ceea ce oricine care ocupă rolul meu e dator față de alții să facă, iar această răspundere se încheie doar o dată cu moartea mea. Pînă atunci am timp să fac ce am de făcut. În plus, această îndatorire are un caracter particular. Trebuie să fac ceea ce am de făcut unor indivizi specifici, pentru și cu ei; și sînt răspunzător față de aceiași și față de alți indivizi, membri ai aceleiași comunități locale. Sinele eroic nu aspiră la universalitate, deși, privind retroactiv, putem recunoaște valoarea universală a performanței acelui sine.

Exercițiul virtuților eroice necesită deci o ființă omenească particulară și o structură socială particulară. Din această cauză, examinarea virtuților eroice poate părea la început irelevantă pentru oricare cercetare generală a teoriei și practicii morale. Dacă virtuțile eroice au nevoie, pentru a se exersa, de prezența unui tip de structură socială care acum s-a pierdut iremediabil — și o au —, ce relevanță mai pot avea pentru noi? Nimeni nu mai poate fi acum un Hector sau un Gisli. Răspunsul e că poate avem de învățat două lucruri de la societățile eroice: în primul rînd, că morala e întotdeauna legată, într-o anumită măsură, de localul și particularul social, și că aspirația moralei moderne către o universalitate eliberată de orice particularitate e o iluzie; în al doilea rînd, că nu poți deține aceste virtuți decît ca parte a unei tradiții, în cadrul căreia se moștenesc împreună cu cunoștințele despre ele, de la un șir de precursori, un șir la al cărui început se află societățile eroice. Dacă așa ar sta lucrurile, contrastul dintre libertatea de a alege valori cu care se laudă modernitatea și absența ei în culturile eroice ar arăta cu totul altfel. Căci, din punctul de vedere al unei tradiții înrădăcinate, în ultimă instanță, în societățile eroice, libertatea de a alege valori apare ca libertatea unor fantome a căror substanță umană a dispărut, mai degrabă decît ca aceea a unor oameni.

Această certitudine cu privire la absența alegerii face ca sarcina comentatorului *Iliadei* să fie relativ ușoară la un anumit nivel. E ușor de stabilit ce e și ce nu e *arete*; nu există în *Iliada* divergențe de opinie asupra unor astfel de probleme. Dar după ce lexicograful și-a completat lista, se pune o problemă mai gravă. Cum am mai spus, puterea fizică, curajul și inteligența sînt considerate excelențe. În *Odiseea*, Penelopa, în loc să vorbească, așa cum am face noi, despre farmecele ei, vorbește despre *aretai*. Ceea ce e și mai surprinzător e că, tot în *Odiseea*, prosperitatea e și ea considerată o excelență. Unitatea noțiunii de *arete* constă, cum am văzut, în faptul că e o reprezentare a ceea ce îi permite omului să-și îndeplinească rostul; și e ușor de văzut că prosperitatea și fericirea au un rol diferit în poemele homerice. Cînd, în toiul luptei pe apă, Sarpedon își amintește de livezile și de cîmpiile sale din Lycia, se gîndește că el și Glaucos sînt dăruiți cu atîtea bunuri fiindcă se numără printre cei mai vrednici soldați. Prosperitatea este deci

un produs secundar al performanței în război. De aici se naște însă paradoxul: cei care urmează calea ce le dă dreptul la fericire, întruchipată de cîmpii și livezi, de viața alături de Andromaca și de Penelopa, urmează calea al cărei sfîrșit caracteristic e moartea.

Moartea e, la Homer, un rău pur; răul ultim e moartea urmată de profanarea trupului. Acesta din urmă e un rău care îl atinge pe mort, dar și pe rude și pe cei ai casei sale. Invers însă, prin împlinirea ritualului de înmormîntare, familia și comunitatea își pot restabili integritatea după moartea celui care făcea parte dintre ei. Astfel, riturile și jocurile funerare sînt episoade-cheie în schema morală, iar durerea înțeleasă drept capacitatea de a jeli este sentimentul-cheie.

Cum a remarcat și Simone Weil, în *Iliada* condiția sclaviei este foarte aproape de cea a morții. Sclavul e cineva care poate fi ucis oricînd; el e în afara comunității eroice. Tot așa și suplicantul, care e obligat să se roage ca să obțină cele necesare și e la mila altora, ajungînd astfel în postura de potențial cadavru sau sclav. De aceea rolul de suplicant nu trebuie asumat decît în cazuri extreme. Regele Priam e obligat să devină suplicant de-abia după ce trupului profanat al lui Hector i se refuză ritualul de înmormîntare.

A fi suplicant, a fi sclav, a fi ucis pe cîmpul de luptă înseamnă a fi învins; iar înfrîngerea este orizontul moral al eroului homeric, dincolo de care nu se întrevede nimic, nu se mai află nimic. Dar înfrîngerea nu e orizontul poetului homeric și, tocmai din cauza acestei deosebiri, Homer transcende în *Iliada* limitele societății pe care o înfățișează. Căci, spre deosebire de personajele sale, Homer pune sub semnul întrebării ce înseamnă să cîștigi și ce înseamnă să pierzi. Din nou, analogia cu noțiuni mai tîrzii de joc, sau de cîștig și pierdere în contextul jocului, e inevitabilă, deși primejdioasă. Căci jocurile noastre, ca și războaiele noastre, provin din homericul *agon,* dar se deosebesc în mod esențial de acesta, deoarece conceptele de pierdere și cîștig ocupă un loc atît de diferit în cultura noastră.

Spre deosebire de personajele sale, poetul *Iliadei* vede că a cîștiga poate fi tot o formă de a pierde. Poetul nu e teoretician; el nu ne oferă formule generale. Cunoașterea sa este însă mai vastă și mai abstractă decît chiar a celor mai subtile dintre personajele sale. În momentul reconcilierii cu Priam, Ahile nu are cum să-și reprezinte ceea ce Homer îi face pe alții să-și reprezinte atunci cînd povestește despre Ahile și Priam. Astfel, *Iliada* pune sub semnul întrebării ceea ce nici Ahile, nici Hector nu pot pune sub semnul întrebării; poemul pretinde o formă de înțelegere pe care o refuză celor ale căror acțiuni le descrie.

Ceea ce am spus despre *Iliada* nu e, firește, valabil pentru toată poezia eroică; e valabil însă pentru unele legende islandeze. Într-o saga mai tîrzie, cum e *Njáls Saga*, autorul încearcă să facă distincția între personajele care sînt capabile să treacă dincolo de valorile din lumea sagăi și cele care nu sînt. În *Gísla Saga Súrsonnar* autorul înțelege, spre deosebire de personaje, adevărul care e complementar față de cel al *Iliadei*: a pierde poate fi uneori

o formă de a cîștiga. Cînd, după ce a fost proscris cîțiva ani, Gisli moare, luptînd cot la cot cu nevasta și cumnata sa, după ce omoară sau rănesc opt din cei cincisprezece oameni care speraseră să obțină recompensa pusă pe capul lui Gisli, nu el e cel care pierde.

Acest tip de poezie eroică reprezintă, așadar, o formă de societate despre a cărei structură morală se fac două presupuneri principale. Prima este că structura întruchipează o schemă conceptuală care are trei elemente centrale legate între ele: o concepție despre ce anume cere rolul social al fiecăruia; o concepție despre excelențe sau virtuți considerate drept acele calități care permit individului să-și împlinească rolul; și o concepție despre condiția umană ca fiind fragilă și vulnerabilă în fața destinului și a morții, astfel încît a fi virtuos nu înseamnă a evita vulnerabilitatea și moartea, ci a le acorda ceea ce li se cuvine. Nici unul dintre aceste trei elemente nu poate fi înțeles fără raportare la celelalte două; dar legătura între ele nu e doar conceptuală. E mai degrabă vorba de faptul că toate cele trei elemente își pot găsi locul unele față de altele numai în interiorul unui cadru unitar mai larg, în lipsa căruia nu am putea înțelege ce semnifică fiecare pentru celălalt. Acest cadru este forma narativă a epopeii sau a sagăi, o formă întruchipată în viața morală a indivizilor și în structura socială colectivă. Structura socială eroică *este* narațiune epică în act.

Cum spuneam mai înainte, personajele epopeilor nu au altă posibilitate de a privi lumea naturală și omenească în afară de cea pe care o oferă reprezentările ce constituie concepția lor despre viață. Din această cauză nu se îndoiesc niciodată de faptul că realitatea este așa cum și-o reprezintă ei și ne prezintă o viziune a lumii pe care o pretind adevărată. Epistemologia implicită a lumii eroice este realismul total.

Portretul membrilor aristocratici ai societăților eroice făcut mai tîrziu de Nietzsche în favoarea tezei sale e greu de acceptat în parte și din cauza *acestei* exigențe a literaturii lor. Poeții *Iliadei* și autorii legendelor nordice revendicau implicit un tip de obiectivitate pentru punctul lor de vedere care e incompatibil cu perspectivismul nietzschean. Dar dacă autorii înșiși nu reușesc să fie protonietzscheeni, ce se întîmplă cu personajele pe care le descriu? Din nou, reiese limpede că Nietzsche a fost nevoit să mitologizeze trecutul îndepărtat pentru a-și putea susține viziunea. Nietzsche înfățișează siguranța de *sine* aristocratică; în saga și la Homer apar forme de afirmare care sînt specifice anumitor *roluri* și impuse de ele. În societățile eroice sinele devine ceea ce este doar prin rolul său; el nu este o creație individuală, ci una socială. Deci, cînd Nietzsche își proiectează propriul individualism de secol al XIX-lea asupra trecutului arhaic, este evident că ceea ce părea o cercetare istorică era, de fapt, o construcție literară originală. Nietzsche înlocuiește ficțiunile individualismului iluminist, pe care le disprețuiește, cu propriile sale ficțiuni individualiste. De aici nu rezultă că pentru a fi nietzschean trebuie să te lași neapărat înșelat; în definitiv, întreaga miză a faptului de a fi nietzschean stă în a reuși pînă la urmă să nu

te lași înșelat și să fii, cum spune Nietzsche, în sfîrșit în adevăr. Am putea spune, în concluzie, că oricine se pretinde un nietzschean autentic trebuie să meargă mai departe decît Nietzsche. Dar să fie asta tot?

Nietzscheanul contemporan care respinge ambianța sa culturală nemijlocită — tot așa cum respingea Nietzsche Germania wilhelmină — și descoperă că ceea ce Nietzsche lăuda în trecut e o ficțiune, și nu un fapt, e condamnat la o existență care aspiră să transceandă orice relație cu trecutul. Dar e posibilă o astfel de transcendere? Sîntem, indiferent că recunoaștem sau nu, ceea ce ne-a făcut trecutul, și nu putem extirpa, nici măcar în America, acea parte a noastră care e formată din relația cu fiecare stadiu formativ al istoriei noastre. Dacă așa stau lucrurile, atunci societatea eroică continuă să fie, în mod inevitabil, o parte din noi înșine, iar atunci cînd repovestim trecutul ei în formarea culturii noastre morale, spunem o poveste care este în mod specific *propria noastră poveste*.

Orice încercare de a o scrie se va lovi necesarmente de afirmația lui Marx, potrivit căreia poemul epic grecesc are încă efect asupra noastră din cauză că poziția grecilor față de civilizația modernă e similară cu cea a copilului față de adult. Acesta e unul din modurile de a concepe relația trecutului cu prezentul. Dacă e și cel mai potrivit pentru a reda cel mai bine relația dintre noi și *Iliada* e o întrebare la care nu putem răspunde decît cercetînd stadiile intermediare ale ordinii sociale și morale care ne despart și totodată ne leagă de lumea în care s-a născut *Iliada*. Aceste stadii intermediare vor pune sub semnul întrebării două convingeri centrale ale vîrstei eroice. Ne vor obliga să ne întrebăm, în contextul unor forme de o complexitate străină societății eroice, dacă mai e într-adevăr posibil să consideri o viață omenească în întregul ei ca pe un succes sau ca pe o înfrîngere și în ce constau, de fapt, și ce înseamnă pierderea și cîștigul. Ne vor mai confrunta și cu întrebarea dacă formele narative ale vîrstei eroice nu sînt cumva doar povești pentru copii și dacă discursul moral, ajuns acum la vîrsta maturității, nu ar trebui să renunțe la modul narativ în favoarea unui stil și a unui gen mai discursiv, folosind fabula și parabola pentru a stimula o imaginație morală ezitantă.

11

Virtuțile la Atena

Societățile eroice, așa cum apar în poemele homerice sau în legendele islandeze și irlandeze, pot foarte bine să fi existat sau nu; dar convingerea că au existat era crucială pentru acele societăți clasice și creștine care considerau că s-au născut din conflictele societății eroice și își defineau parțial poziția în acest sens. Nici un atenian din secolul al V-lea nu s-ar fi putut comporta ca Agamemnon sau Ahile. Nici un islandez din secolul al XIII-lea nu s-ar fi putut purta ca cei din secolul al X-lea. Călugării de la Clonmacnoise erau foarte diferiți de Conchobor sau Cúchulainn. Și totuși literatura eroică a constituit o parte centrală a scripturilor morale ale acestor societăți de mai tîrziu; iar multe din caracteristicile lor morale cheie provin din dificultatea de a transpune aceste scripturi în practica propriu-zisă.

În multe din dialogurile timpurii ale lui Platon, Socrate pune unuia sau mai multor atenieni întrebări legate de natura virtuților — a curajului în *Lahes*, a pietății în *Euthyphron*, a dreptății în *Republica I* — pentru a-i face conștienți de propria lor inconsecvență. Cititorul modern întîmplător ar putea crede la început că Platon opune rigoarea lui Socrate neglijenței atenianului obișnuit; însă deoarece acest model apare mereu, se impune o altă interpretare, și anume cea potrivit căreia Platon prezintă starea generală de incoerență a folosirii limbajului evaluativ care domnea în cultura ateniană. În *Republica*, strategia propriei sale versiuni coerente și echilibrate a virtuților constă, în parte, în excluderea moștenirii homerice din statul-cetate. Un punct de pornire pentru o cercetare mai atentă a virtuților în societatea clasică greacă ar fi stabilirea unei legături între unele din incoerențele sale fundamentale și fundalul homeric. Dar această sarcină a fost deja împlinită, poate în cel mai remarcabil mod cu putință, de către Sofocle în *Filoctet*.

Odiseu, împreună cu Neoptolemus, fiul lui Ahile, are misiunea de a dobîndi arcul fermecat al lui Filoctet, care îi va ajuta să cucerească Troia. Odiseu se comportă în piesă conform canoanelor pe care le urmează și în *Odiseea*. Face bine prietenilor, rău dușmanilor (respectînd astfel una din definițiile dreptății pe care Platon o respinge la începutul *Republicii*). Dacă nu reușește să obțină arcul cu mijloace cinstite, șiretenia sa va găsi alte mijloace perfide. În *Odiseea* șiretenia sa e tratată fără nici un echivoc ca o virtute; și firește că un erou primește onoruri pentru exercițiul virtuților sale. Neoptolemus însă privește stratagema lui Odiseu pentru a-l înșela pe Filoctet ca pe ceva dezonorant. Grecii îi făcuseră lui Filoctet o mare

nedreptate, lăsîndu-l să sufere nouă ani pe insula Lemnos; cu toate acestea, el i-a primit pe Odiseu și pe Neoptolemus cu toată încrederea. Chiar în cazul unui refuz, tot nu ar fi corect să îl înșele. Sofocle îi folosește pe Odiseu și pe Neoptolemus pentru a ne confrunta cu două concepții incompatibile despre comportamentul onorabil, cu două norme opuse de conduită. El nu ne oferă o soluție a conflictului, ceea ce e crucial pentru structura piesei; acțiunea e întreruptă, mai curînd decît completată, de intervenția semizeului Heracles, care salvează personajele din impas.

Intervenția unui zeu în tragedia greacă — sau chiar apelul la un zeu care să intervină — semnalează adesea descoperirea unei incoerențe a standardelor morale și a vocabularului. Să ne gîndim, de pildă, la *Orestia*. Legile arhaice și eroice ale vendetei îl îndeamnă pe Oreste, și în același timp îi interzic, să o ucidă pe Clitemnestra. Intervenția Atenei și rezolvarea litigiului dintre ea și Apollo stabilesc o concepție a dreptății în care centrul autorității în problema morală se deplasează de la familie și casă la *polis*. În *Antigona*, exigențele familiei și cele ale *polis*-ului sînt incompatibile și opuse. Primul fapt important cu care ne vom confrunta deci este schimbarea care se produce la nivelul concepției despre virtute, cînd comunitatea morală primară nu mai este grupul de rude, ci statul-cetate, și nu statul-cetate în general, ci democrația ateniană în particular.

E însă prea simplu să privim deosebirea dintre viziunea homerică a virtuților și cea clasică doar ca pe o deplasare de la un tip de forme sociale la altul, și asta din cel puțin două motive. Primul, care reiese și din *Antigona*, este că formele și exigențele de rudenie supraviețuiesc în Atena secolului al V-lea î. Cr. într-o formă substanțială, chiar dacă diferită de cea a secolelor anterioare. Casa aristocratică păstrează mult din Homer atît în viață, cît și în poezie. Dar valorile homerice nu mai definesc orizontul moral, iar casa și grupul de rudenie fac acum parte dintr-o unitate mai largă și foarte diferită. Nu mai există regi, deși multe din virtuțile regalității sînt încă privite ca virtuți.

Un al doilea motiv pentru a nu considera deosebirea survenită în concepția virtuților doar în termenii unui context social schimbat este faptul că această concepție s-a detașat acum în mod evident de un rol social *particular*. Neoptolemus se confruntă cu totul altfel cu Filoctet în piesa lui Sofocle decît se confruntase tatăl său cu Agamemnon în *Iliada*. La Homer, onoarea e ceea i ce se cuvine unui rege; la Sofocle, onoarea e ceea ce i se cuvine unui om.

Nu întîmplător întrebarea despre ce i se cuvine unui om se pune într-un context atenian — și nu unul teban, corintic sau barbar. Caracterizarea unui om bun înseamnă, în esență, caracterizarea relației în care se află cu ceilalți; cînd descriu această relație, atît filozofii cît și poeții nu fac, de cele mai multe ori, distincția dintre ce e general și uman și ce e local și atenian. Adesea sînt foarte expliciți: Atena e lăudată fiindcă ea reprezintă *par excellence* viața omenească așa cum ar trebui să fie. Dar chiar cînd e lăudată, particularitatea ateniană se deosebește de cea homerică. Pentru omul homeric

nu există o normă externă la care s-ar putea referi, în afară de cele întruchipate în structurile propriei comunități; pentru omul atenian problema e mai complexă. Felul în care înțelege el virtuțile îi oferă norme cu ajutorul cărora poate pune sub semnul întrebării viața propriei sale comunități și investiga dacă o anumită practică sau politică e justă. Cu toate acestea, el recunoaște că deține această înțelegere a virtuților numai datorită faptului că e un membru al comunității. Cetatea este protector, părinte, dascăl, chiar atunci cînd ceea ce înveți de la ea te face să pui sub semnul întrebării o trăsătură sau alta a vieții sale. Problema raportului între *a fi un cetățean bun* și *a fi un om bun* devine astfel centrală, și cunoașterea diversității practicilor omenești posibile, fie barbare, fie grecești, constituie fundalul factual al acestei întrebări.

Firește că totul pare să indice că, în cazul improbabil în care și-ar fi pus problema, majoritatea covîrșitoare a grecilor, atenieni sau nu, ar fi fost convinși că modul de viață al propriei lor cetăți era, indiscutabil, cel mai bun; și erau la fel de convinși că ceea ce aveau în comun grecii era evident superior oricărui mod de viață barbar. Dar ce aveau grecii în comun? Și ce aveau atenienii în comun?

A. W. H. Adkins a pus în contrast util virtuțile cooperării cu cele ale competiției. Pe cele ale competiției le considera de origine homerică; cele ale cooperării reprezintă lumea socială a democrației ateniene. Dar aici se complică lucrurile, căci în secolele V și IV dezacordul moral nu a apărut doar din cauză că unele virtuți au fost confruntate cu altele, ci și, sau mai curînd, din cauză că existau concomitent concepții opuse despre una și aceeași virtute. Natura cuvîntului *dikaiosyne* — pe care îl traducem astăzi prin „dreptate“ — este obiectul unui astfel de dezacord. Pe deasupra, *dikaiosyne*, care poate fi o sursă de conflict social datorită dezacordului privitor la el, este considerat de Adkins mai curînd cooperativ decît competitiv. Deși cuvîntul nu apare ca atare la Homer, are totuși accente homerice. *Dike* și *dikaios* care apar la Homer sînt predecesorii săi și deja la Homer virtuțile competitive presupun acceptarea celor cooperative. Din cauză că *dike* a fost ultragiată se ceartă Ahile cu Agamemnon, și tot din cauză că *dike* a fost ultragiată Atena îl ajută pe Odiseu împotriva pețitorilor. Ce e atunci virtutea care devine *dikaiosyne?*

„Sensul fundamental al lui *dike* este ordinea universului“, spune Hugh Lloyd-Jones (1971, p. 161); iar *dikaios* este omul care respectă și nu tulbură această ordine. Dificultatea de a traduce *dikaios* prin „drept“ e dintr-o dată limpede; căci în cultura noastră cuvîntul „drept“ poate fi folosit fără convingerea că există o ordine morală universală și fără raportare la ea. Dar nici în secolul al V-lea î. Cr. natura relației dintre *dikaiosyne* și ordinea cosmică nu mai e la fel de clară ca în poemele homerice. Acolo, ordinea în interiorul căreia împărații domnesc imperfect, cum se știe, face parte dintr-o ordine mai vastă în care zeii — mai ales Zeus — domnesc imperfect, cum se știe. A fi *dikaios* înseamnă la Homer *a nu transgresa această ordine*;

dikaios constă în a face ceea ce pretinde ordinea acceptată — deci e o virtute ca toate celelalte virtuți homerice. Dar către sfîrșitul secolului al V-lea, apare posibilitatea de a te întreba dacă a face ce pretinde ordinea stabilită e *dikaios* sau nu; și e posibil să existe păreri cu totul diferite cu privire la ce înseamnă să acționezi în conformitate cu *dike*, să fii *dikaios*. Astfel, în *Filoctet* atît Neoptolemus cît și Odiseu pretind, fiecare în parte, că argumentația sa se sprijină pe *dikaiosyne* (1245-1251) și, în aceleași cîteva rînduri, au păreri diferite despre ce înseamnă a fi *sophos* (înțelept) sau *aischros* (lipsit de onoare).

În limba greacă a secolului al V-lea, există deci un fond primit de cuvinte-virtuți și, în același sens, un fond de virtuți primite: prietenie, curaj, stăpînire de sine, înțelepciune, dreptate și multe altele. Dar există și numeroase divergențe de păreri privitoare la întrebarea ce pretinde fiecare din ele și de ce sînt considerate virtuți. Din acest motiv, cei care recurg fără să reflecteze la întrebuințarea obișnuită și se bizuie pe ce au învățat ajung ușor în capcana inconsecvenței, tot așa cum se întîmplă cu partenerii de dialog ai lui Socrate. Am simplificat, firește, cauzele și efectele acestei inconsecvențe. Chiar dacă societatea eroică exista în Grecia secolului al IX-lea, să zicem, trecerea de la acea societate la secolul al V-lea a fost mult mai complexă și a avut mult mai multe straturi decît am sugerat eu. Concepțiile despre virtuți din secolul al VI-lea, de la începutul și sfîrșitul secolului al V-lea se deosebesc între ele în privințe esențiale, și fiecare perioadă anterioară lasă urme asupra celei următoare. Efectul este evident atît în disputele științifice moderne, cît și în dezacordurile morale ale Antichității. Dodds, Adkins, Lloyd-Jones — și lista nu se încheie cu ei, ci e mult mai lungă — prezintă cu toții tablouri coerente ale concepției morale la greci; fiecare din ele e diferită față de cealaltă și toate par să aibă în general dreptate. Nici una însă nu ține seama în mod adecvat de posibilitatea că vocabularul moral și concepția grecească sînt ceva mai incoerente decît putem recunoaște noi, iar un motiv este evident. Prea multe din surse sînt texte în care are loc o reorganizare și o redefinire a vocabularului moral, texte în care cuvintelor li se atribuie un sens clar pe care înainte nu îl aveau. Filozofii, poeții, istoricii înclină poate toți să ne trădeze astfel, și avem foarte puține surse care nu ajung la noi prin intermediul lor.

De aceea trebuie să fim foarte atenți și să nu vorbim prea ușor de „viziunea greacă a virtuților“, nu numai fiindcă adesea spunem „greacă“ în loc să spunem „ateniană“, dar și fiindcă existau o mulțime de opinii ateniene. Pentru scopul meu actual, voi lua în considerație cel puțin patru: cele ale sofiștilor, ale lui Platon, ale lui Aristotel și ale tragicilor greci, mai ales ale lui Sofocle. Dar e important de reținut că avem de a face, de fiecare dată, cu o reacție la incoerență, o reacție care împlinește de fiecare dată alt scop. Dar înainte de a discuta aceste patru puncte vreau să subliniez măcar o trăsătură pe care o au în comun. Toate consideră ca de la sine înțeles că mediul în care se exersează virtuțile și în termenii căruia se definesc este

polis-ul. În *Filoctet*, faptul că, trăind zece ani pe o insulă pustie, eroul nu a fost doar surghiunit din mijlocul oamenilor, dar şi-a pierdut pînă şi statutul de fiinţă omenească, este esenţial pentru acţiune: „M-ai lăsat pradă singurătăţii, departe de prieteni, departe de cetate, un mort printre cei vii." Asta nu e simplă retorică. Pentru noi, ideea că prietenia, comunitatea şi statul-cetate sînt componente esenţiale ale umanităţii e o noţiune străină; iar între noi şi ea e o mare ruptură istorică. De pildă, *eremos,* care înseamnă singuratic, este rădăcina cuvîntului nostru „eremit"; iar pentru creştinism viaţa unui eremit se numără printre cele mai importante tipuri de viaţă. Conceptul de prietenie suferă şi el, mai tîrziu, transformări permanente. Dar în lumea lui Sofocle — unde atîtea lucruri sînt contestabile — e incontestabil că prietenia, tovărăşia şi cetăţenia sînt aspecte esenţiale ale umanităţii. Măcar asupra acestui punct, Sofocle împărtăşeşte părerea restului lumii ateniene.

Aşadar, ideea generală care domneşte la Atena este că virtuţile îşi au locul în contextul social al statului-cetate. A fi un om bun va fi, conform opiniei tuturor grecilor, în strînsă relaţie cu a fi un bun cetăţean. În ce constau virtuţile omului bun şi ale cetăţeanului bun, şi în ce constau viciile corespunzătoare? Cînd Isocrate îl laudă pe Pericle, el îl descrie ca fiind mai *sophron,* mai *dikaios* şi mai *sophos* decît toţi ceilalţi cetăţeni. Oratorii şi poeţii comici demască în general meschinăria şi lipsa de generozitate. E un loc comun la greci că omul liber spune adevărul fără teamă şi răspunde de acţiunile sale. Unii scriitori laudă caracterul simplu şi direct. Lipsa de sensibilitate şi de compasiune e adesea condamnată; tot aşa şi grosolănia. Curajul e întotdeauna lăudat. Dar dacă astea sînt cîteva din cele mai importante virtuţi, ce le face oare să fie virtuţi?

Există pericolul să ne înşelăm cînd încercăm să răspundem la această întrebare dacă ne oprim doar asupra acelor calităţi pe care le considerăm virtuţi sau dacă, aşa cum am mai spus, nu ţinem seama de măsura în care părerile grecilor se deosebesc între ele. Voi începe deci cu două lucruri: primul e să observ că modestia, spiritul economic şi conştiinciozitatea *nu* apar în nici o listă de virtuţi; celălalt e să mai subliniez o dată diferitele interpretări posibile la una şi aceeaşi virtute. Să ne gîndim la virtutea numită *sophrosyne.* La origine, e o virtute aristocratică. E virtutea omului care ar putea abuza de putere dar nu o face. O parte a acestei stăpîniri de sine este capacitatea omului de a-şi ţine în frîu patimile, iar atunci cînd cuvîntul se aplică femeilor — *sophrosyne* fiind pentru greci *virtutea* prin excelenţă feminină — este lăudată, în general, exclusiv această capacitate. Dar nu asta lăuda Isocrate în primul rînd la Pericle.

Termenul laudativ *sophron* folosit de Isocrate în legătură cu Pericle trebuie privit ca fiind ceva compatibil cu acele calităţi pe care le atribuia Pericle însuşi atenienilor, după cum ne spune Tucidide: foarte activi în urmărirea propriilor interese, mereu gata să facă mai mult şi să meargă mai departe. Privit astfel, *sophrosyne* nu implică neapărat stăpînire de sine faţă de scopuri; e mai degrabă vorba de o laudă la adresa cumpătării în modul

de a realiza aceste scopuri, a calității de a ști cît de departe poți merge într-o anumită ocazie și cînd să te oprești sau să te retragi pentru un timp. Astfel înțeles, *sophrosyne* poate sta alături de *polypragmosyne* al democrației ateniene și de idealurile aristocratice de cumpătare și *hesychia,* liniște. Totuși, idealurile de *polypragmosyne* și *hesychia* se opun unul altuia. *Sophrosyne* își are deci locul în două scheme morale care nu sînt doar diferite, ci și incompatibile. În ce fel *polypragmosyne* se opune lui *hesychia*?

Hesychia apare la Pindar (*Pythianice* 8.1) ca numele unei zeițe; ea reprezintă pacea spiritului la care are dreptul cel ce se odihnește după ce a învins într-un concurs. Respectul față de ea e legat de noțiunea conform căreia ne zbatem pentru a ajunge la odihnă, și nu pentru a continua să luptăm, împlinind mereu alte scopuri, alte dorințe. Dimpotrivă, *polypragmosyne* nu înseamnă doar să fii preocupat de multe lucruri, ci e și o calitate cu care te mîndrești. Ea își are locul firesc în același mediu atenian în care își găsește locul firesc și *pleonexia. Pleonexia* e uneori tradus astfel încît să pară că viciul la care se referă e doar cel de a-ți dori mai mult decît ți se cuvine. Așa l-a tradus J. S. Mill și, urmîndu-l pe Mill, micșorăm prăpastia dintre lumea antică și individualismul modern, căci nu ne facem probleme — de ce ne-am face? — la gîndul că e incorect să vrei mai mult decît ți se cuvine. De fapt, viciul la care se referă este cupiditatea în sine, o trăsătură pe care individualismul modern nu o concepe deloc ca pe un viciu în activitatea sa economică și în *personajul* estetului consumator. Nietzsche a tradus *pleonexia* cu subtilitate și precizie: *haben und mehrwollhaben,* deoarece, cum vom vedea mai tîrziu, în lumea modernă, noțiunea conform căreia dorința de a avea pur și simplu mai mult, adică cupiditatea în sine, ar putea fi un viciu ce se pierde din ce în ce mai tare din vedere. Așa se explică probabil greșeala lui Mill, fiindcă de fapt *pleonexia* este chiar numele acestui viciu.

Pentru cei posedați de *pleonexia,* lupta, concursul, *agon* devine altceva decît era în cadrul jocurilor sau la Pindar. Ea devine un instrument al voinței individuale în urmărirea satisfacerii dorințelor. Desigur că, în orice societate în care concursurile sînt activități centrale, învingătorul va culege roadele succesului și va părea, sau chiar va fi probabil, mai aproape decît alții de împlinirea dorințelor sale. Dar ce contează în primul rînd este performanța și excelența — recunoscute de el, de întreaga comunitate și de poet, a cărui sarcină e să laude această performanță și această excelență; fiind atît de apreciate, ele sînt legate de premii și satisfacții, *nu* viceversa.

Să ne oprim acum asupra locului pe care îl ocupă *agon*, întrecerea, în societatea clasică greacă. Epopeile homerice sînt povestiri care narează o serie de întreceri. În *Iliada* caracterul acestor întreceri se transformă treptat pînă ce devine evident, în confruntarea dintre Ahile și Priam, că a cîștiga înseamnă și a pierde și că, în fața morții, a pierde sau a cîștiga e totuna. Acesta e primul mare enunț al unui adevăr moral în cultura greacă. Mai tîrziu, va trebui să considerăm statutul său de adevăr; pentru moment, vreau doar să reamintesc că acest adevăr a trebuit să fie descoperit în contextul *agon*-ului.

Agon își modifică desigur caracterul. Mai întîi, cu ocazia Jocurilor Olimpice, s-a declarat din patru în patru ani, începînd din 776 î. Cr., un armistițiu între statele-cetate care se războiau, și orice comunitate greacă, indiferent cît de îndepărtată, năzuia să-și trimită reprezentanți la întrecerea olimpică. Luptele greco-romane, alergarea, cursele cu cai și aruncarea cu discul erau glorificate în poezie și sculptură. În jurul acestui centru s-au mai adăugat și alte activități: Olimpia, care a fost dintotdeauna un sanctuar al lui Zeus, a devenit o arhivă unde s-au păstrat documente și tratate. Definiția implicită a unui grec, spre deosebire de cea a unui barbar, devine — un membru al unei comunități care are dreptul să participe la Jocurile Olimpice. Dar *agon* este o instituție centrală nu numai fiindcă reunește toți grecii din diferitele state-cetăți, ci e central și în interiorul fiecărui stat-cetate — un context în care forma sa se schimbă din nou. Transformarea sa ajunge să cuprindă dezbaterile din adunările și tribunalele democrației grecești, conflictele principale ale tragediei, fragmentele de bufonerie simbolică (și foarte serioasă) în acțiunea comediei și, în sfîrșit, forma dialogată a argumentației filozofice. Privindu-le pe toate ca manifestări ale *agon*-ului, sîntem nevoiți să recunoaștem că în lumea ateniană *politica, teatrul, filozofia* erau categorii mult mai strîns legate între ele decît în lumea noastră. Politica și filozofia erau modelate de forma dramatică, temele principale ale teatrului erau de natură filozofică și politică, filozofia trebuia să-și prezinte revendicările în arena politicului și a teatrului. În Atena, publicul pentru fiecare din ele era în fapt, pînă la un anumit punct, același, iar potențial, într-o și mai mare măsură, același; iar publicul însuși era și actor colectiv. Regizorul dramei ocupa o funcție politică; filozoful se expunea riscului portretizării comice și pedepsei politice. Atenienii nu despărțiseră, așa cum am făcut noi printr-o serie de procedee instituționale, urmărirea scopurilor politice de reprezentarea dramatică, sau întrebările filozofice de ambele. De aceea, nouă ne lipsește, ceea ce nu era cazul lor, *orice* modalitate comunitară, în general împărtășită, pentru a pune în scenă conflictul politic sau pentru a supune politicul interogației filozofice. Va fi important să cercetăm mai tîrziu felul cum aceste posibilități s-au închis pentru noi. Dar să ne întoarcem pentru moment la problema noastră centrală.

Am observat pe rînd grupurile de virtuți diferite și opuse, atitudinile diferite și opuse față de virtuți și definițiile diferite și opuse ale unor virtuți individuale care există în Atena secolului al V-lea și cum, cu toate acestea, statul-cetate și *agon* constituie contexte comune pentru exersarea virtuților. Deoarece aceste rivalități și inconsecvențe sînt simptomele unui conflict, nu e de mirare că apar expuneri filozofice opuse care își fac concurență una alteia și aduc la lumina zilei conflictele subterane. Una din cele mai simple și mai radicale dintre ele este un anumit tip de sofism.

A. W. H. Adkins a constatat asemănarea dintre Trasimah din portretul făcut de Platon și versiunile mai brute ale eroului homeric. „Zgîrie puțin chipul lui Trasimah, și vei da de Agamemnon." Agamemnon este prototipul

eroului homeric care nu a învățat lecția *Iliadei*; el vrea doar să cîștige și să păstreze pentru sine roadele victoriei. Ceilalți există pentru el doar ca să fie folosiți sau învinși: Ifigenia, Briseis, Ahile. Așadar, sofistul lui Platon, reprezentat de Trasimah, consideră că unicul scop al acțiunii este succesul al cărui singur conținut e dobîndirea puterii de a face și de a obține ce dorești. Virtutea va fi deci firește definită ca o calitate care asigură succesul. Dar succesul înseamnă pentru sofiști, ca și pentru ceilalți greci, succes într-un stat-cetate anume. De aceea etica succesului va fi combinată cu un anumit tip de relativism.

A avea succes înseamnă a avea succes într-un stat-cetate anume; dar în diversele cetăți există poate concepții diferite asupra virtuților. Ce e drept în Atena democratică poate fi altfel în Teba aristocratică sau în Sparta militară. Conform concluziei sofiste, virtute înseamnă în fiecare cetate ceea ce e privit ca virtute în cetatea respectivă. Nu există dreptate în sine, ci numai „ceea ce e considerat dreptate la Atena“, sau „ceea ce e considerat dreptate la Teba“, sau „ceea ce e considerat dreptate la Sparta“. Cînd acest relativism se combină cu concepția potrivit căreia virtutea e o calitate care duce la succes individual, discipolii săi se lovesc de unele dificultăți între care există o legătură.

O parte din impulsul inițial al viziunii sofiștilor pare să fi fost dorința de a da o nouă definiție consecventă și coerentă principalelor expresii evaluative din greaca secolului al V-lea ca bază a educației tineretului, mai ales a celui aristocratic, în vederea succesului politic. Dar obținerea unui anumit grad de consecvență ca urmare a așezării concepțiilor și definițiilor concurente ale virtuților mai presus de cele cooperative a creat inconsecvențe la alte capitole. Dacă preia vocabularul evaluativ al propriei sale cetăți, sofistul se va trezi folosind uneori expresii reprezentînd ele însele un punct de vedere nerelativist, care contrazice relativismul ce l-a determinat să folosească acest vocabular. Iar sofistul care a redefinit expresii cum ar fi „drept“, „virtute“ și „bine“ astfel încît ele să se refère la calități care duc la succesul individual, dar care vrea să folosească și vocabularul convențional pentru a obține acest succes, se va afla uneori în situația de a lăuda „dreptatea“ care în această accepțiune nu înseamnă altceva decît „ceea ce e în interesul celui mai puternic“, iar alteori în situația de a lăuda „nedreptatea“ fiindcă, de fapt — în sensul său convențional —, ea e cea care slujește interesul celui mai puternic, și nu dreptatea.

Acest tip de tradiție sofistă nu conține desigur nimic care să implice *în mod necesar* căderea în capcană a celui care o reprezintă și astfel transformarea sa într-o victimă a oponenților săi în dezbatere; dar inconsecvența nu putea fi evitată decît printr-o redefinire mai radicală a virtuților pentru care sofiștii nu erau pregătiți.

Ca urmare a acestei inconsecvențe, în dialogul platonician *Gorgias*, spre deosebire de Kallikles, Gorgias și discipolul său Polus sînt combătuți rînd pe rînd de Socrate. Kallikles e pregătit să meargă pînă la capăt cu expunerea

sistematică a punctului său de vedere, indiferent de consecințele care vor urma și de faptul că reprezintă o ruptură cu morala obișnuită. Potrivit acestui punct de vedere, omul ce merită să fie lăudat e cel care-și folosește inteligența ca să domine și care vrea să domine pentru a-și împlini dorințele nesățioase. Socrate poate ridica obiecții față de opinia lui Kallikles, dar nu sînt atît de concludente ca în cazul lui Gorgias și al lui Polus.

Astfel, Kallikles pare că a reușit să ofere o soluție la incoerența gîndirii grecești obișnuite. Avem motive valabile pentru a nu accepta această soluție? Unii autori de mai tîrziu — stoicii în lumea antică și kantienii în cea modernă — au presupus că singurul răspuns posibil la soluția lui Kallikles este negarea oricărei legături între ce e bine (sau, cum ar spune autorii moderni, ce e *moral* bine) și dorințele omenești. Ei pornesc de la premisa că, *dacă* ce ar trebui să facem coincide cu ce dorim să facem, Kallikles are dreptate. Platon nu îl atacă, firește, pe Kallikles de pe această poziție; de altfel, e improbabil ca vreun grec din secolele V sau IV să fi putut face asta într-un mod sistematic. Căci Platon — și măcar în această privință el și Kallikles sînt de acord atît cu utilizarea normală grecească, precum și între ei — acceptă viziunea potrivit căreia conceptele de virtute și bine, pe de o parte, și cele de fericire, succes și împlinire, pe de alta, sînt indisolubil legate. De aceea Platon nu poate pune sub semnul întrebării opinia lui Kallikles conform căreia ceea ce e bine duce la fericire și împlinirea dorințelor; în schimb, e nevoit să pună sub semnul întrebării concepția lui Kallikles despre fericire și satisfacerea dorințelor. Nevoia de a susține această provocare are ca efect nemijlocit psihologia din *Phaidon* și *Republica;* iar psihologia acestor dialoguri stă la baza unei concepții opuse și a enumerării virtuților corespunzătoare.

Dacă pentru Kallikles satisfacerea dorinței constă în dominația asupra *polis*-ului, adică într-o viață de tiran, pentru Platon dorința rațională nu poate fi satisfăcută autentic în nici un *polis* existent în lumea fizică, ci doar într-un stat ideal cu o constituție ideală. De aici rezultă că între binele la care aspiră dorința rațională și viața reală a statului-cetate trebuie făcută o deosebire clară. Ce poate fi obținut pe cale politică nu e dătător de satisfacții; numai ceea ce se obține prin filozofie, și nu prin politică, oferă satisfacții. Platon a învățat această lecție în Sicilia, în cele din urmă, și și-a dat seama, fără îndoială, că ar fi trebuit să înțeleagă asta, o dată pentru totdeauna, la moartea lui Socrate. Totuși, conceptul de virtute rămîne un concept politic; căci definiția pe care o dă omului virtuos e inseparabilă de cea a cetățeanului virtuos. Mai mult chiar, nu poți fi un om desăvîrșit fără a fi un cetățean desăvîrșit și viceversa. Dar cetățeanul desăvîrșit nu se va simți la locul său într-o cetate reală, fie la Atena, fie la Teba sau chiar la Sparta. Cei care conduc cetatea nu sînt conduși de rațiune în nici unul din aceste locuri. Ce recomandă rațiunea?

Ea recomandă ca fiecare parte a sufletului să-și împlinească funcția specifică. Exercițiul fiecărei funcții specifice este o virtute anume. Poftele

trupești trebuie deci să se lase disciplinate de rațiune; astfel iese la iveală virtutea numită *sophrosyne*. Virtutea nobilă care reacționează la sfidările primejdiei devine, atunci cînd respectă îndrumările rațiunii, curaj, *andreia*. Rațiunea însăși își manifestă propria virtute specifică, *sophia*, înțelepciunea, atunci cînd a fost disciplinată de studii matematice și dialectice și poate recunoaște ce înseamnă dreptate în sine, frumusețe în sine și, înaintea oricăror alte forme, ce înseamnă Forma Binelui. Aceste trei virtuți se pot manifesta doar atunci cînd se arată și a patra, *dikaiosyne*; *dikaiosyne* — care, după Platon, se deosebește total de orice concepție modernă despre dreptate, deși aproape toți traducătorii lui Platon o traduc prin „dreptate" — e tocmai virtutea de a atribui fiecărei părți a sufletului o anumită funcție și nu alta.

Versiunea și noua definiție platoniciană a virtuților decurge deci dintr-o teorie complexă, o teorie fără de care nu am putea înțelege ce înseamnă o virtute. El respinge și totodată încearcă să explice ceea ce teoria sa privește drept utilizare inadecvată și practică coruptă a limbajului grecului obișnuit. În vreme ce unii sofiști traduc varietatea și inconsecvența utilizării obișnuite într-un așa-zis relativism consecvent, Platon nu respinge doar relativismul și inconsecvența, ci și diversitatea.

Cum am subliniat mai înainte, teoria lui Platon leagă virtuțile de practica politică a statului ideal, mai curînd decît a celui real; e important să accentuăm și faptul că Platon pretinde că teoria sa poate explica disputele și lipsa de armonie care domnesc în statele existente, ca și armoniile și dizarmoniile dintre oameni cu existență reală. Atît în domeniul politic, cît și în cel personal, conflictul și virtutea se exclud reciproc și sînt incompatibile. Poate că asta e una din sursele ideii lui Platon potrivit căreia arta dramatică este un dușman al virtuții. Dar există firește și alte surse: metafizica sa îl face să trateze orice *mimesis*, orice reprezentare, ca pe o îndepărtare de realitatea autentică și o cufundare în iluzie, iar opinia sa despre efectul didactic al artei îl face să dezaprobe conținutul majorității poeziei epice și dramatice. Dar în același timp e profund convins că virtutea nu poate fi în conflict cu virtutea nici în interiorul cetății, nici în interiorul omului. Nu pot exista bunuri rivale care să se războiască între ele. Dar tocmai ceea ce pentru Platon pare imposibil, devine posibil în tragedie.

De la bun început tragedia a explorat conflictele care se puteau naște într-un cadru posthomeric. Eschil credea în imperativele contradictorii ale atașamentului față de rude și în imperativele la fel de contradictorii ale teologiei care susținea rudenia. Sofocle e însă cel care explorează sistematic loialități opuse față de zei incompatibili, mai ales în *Antigona* și *Filoctet*, într-un mod care pune o serie de întrebări centrale și complexe despre virtute. Pare limpede că pot exista concepții opuse despre virtuți, versiuni opuse despre ce este virtutea. Pare la fel de limpede că se poate discuta dacă o anumită calitate poate fi privită drept virtute ori viciu. Dar se poate argumenta, firește, că, în toate aceste dispute, cel puțin una din părți nu are drep-

tate, că putem găsi un mod rațional de a le rezolva și de a ajunge la o unică expunere și listă rațional justificată a virtuților. Să presupunem pentru o clipă că așa stau lucrurile. S-ar putea întîmpla atunci ca, măcar în anumite împrejurări, deținerea unei virtuți să le excludă pe celelalte? Ar putea o virtute să se războiască măcar pentru un timp cu alta? Și ar putea fi considerate amîndouă virtuți autentice? Poate practicarea virtuții, care constă în a face ceea ce trebuie să facă o soră (Antigona) sau un prieten (Odiseu), să fie în contradicție cu practicarea unor virtuți cum ar fi dreptatea (Creon) sau compasiunea și dragostea de adevăr (Neoptolemus)? Am moștenit două seturi sistematice de răspunsuri la aceste întrebări.

Precursorul unui grup este Platon, pentru care, după cum am văzut, virtuțile nu sînt pur și simplu compatibile una cu alta, ci prezența fiecăreia reclamă prezența tuturor. Această teză clară despre unitatea virtuților se repetă la Aristotel și la Toma d'Aquino, deși ei se deosebesc față de Platon — dar și între ei — din multe puncte de vedere importante. Premisa de la care pornesc toți trei este că există o ordine cosmică ce hotărăște locul fiecărei virtuți în schema deplin armonioasă a vieții omenești. Adevărul în sfera morală constă în conformitatea dintre judecata morală și această schemă.

Există, la polul opus, o tradiție modernă potrivit căreia diversitatea și eterogenitatea bunurilor omenești este atît de mare încît urmărirea lor nu poate fi compatibilă cu o singură ordine morală; prin urmare, orice ordine socială care *sau* încearcă să impună asta, *sau* legitimează hegemonia unor serii de bunuri asupra celorlalte se transformă inevitabil într-o cămașă de forță pentru condiția umană; o cămașă de forță probabil totalitară. Sir Isaiah Berlin a fost un susținător energic al acestei idei care apare pentru prima oară în scrierile lui Weber, cum remarcam mai înainte. Cred că această viziune presupune o eterogenitate a virtuților și a bunurilor în general și că alegerea între pretenții opuse cu privire la virtuți ocupă, pentru astfel de teoreticieni, același loc central în viața morală ca acela al alegerii între bunuri în general. Iar atunci cînd judecățile exprimă alegeri de acest tip, nu le putem caracteriza nici ca adevărate, nici ca false.

Interesul lui Sofocle constă în faptul că prezintă o viziune care e inacceptabilă atît pentru platonicieni, cît și pentru weberieni. Există într-adevăr conflicte cruciale în care diferitele virtuți par să aibă exigențe opuse și incompatibile față de noi. Situația noastră e însă tragică pentru că recunoaștem autoritatea diverselor exigențe. *Există* o ordine morală obiectivă, dar percepția pe care o avem asupra ei este de asemenea natură, încît nu putem aduce diferitele adevăruri morale la o stare de armonie totală între ele; în afară de asta, recunoașterea ordinii și a adevărului moral exclude tipul de alegere recomandat cu atîta căldură de un Weber sau de un Berlin. Căci a alege nu înseamnă a fi scutit de autoritatea exigenței împotriva căreia am ales.

De aceea nu e surprinzător că, în conflictele din tragediile lui Sofocle, încercarea de a găsi o rezolvare cuprinde apelul la un zeu și la verdictul său.

Însă verdictul divin mai curînd pune capăt conflictului decît îl rezolvă. Nu reușește să închidă prăpastia dintre recunoașterea autorității, a ordinii cosmice și a exigențelor de adevăr implicate în recunoașterea virtuților, pe de o parte, și percepțiile și judecățile noastre particulare în situații particulare, pe de alta. Dar acest aspect al viziunii lui Sofocle este doar o parte a interpretării pe care o dă virtuților, o interpretare care mai are două caracteristici importante asupra cărora am atras deja atenția.

Prima este că relația protagonistului moral cu comunitatea sa și cu rolurile sale sociale e diferită atît de cea a eroului epic, cît și de cea a individualistului modern. La fel ca și eroul epic, protagonistul sofoclean nu e nimic fără locul său în ordinea socială, în familie, în oraș, în armata din fața zidurilor Troiei. El sau ea este ceea ce gîndește societatea că este. Dar el sau ea nu este *numai* asta; ei au un loc în ordinea socială pe care în același timp îl transcend. Și o fac prin recunoașterea și confruntarea cu tipul de conflict pe care tocmai l-am identificat.

În al doilea rînd, viața protagonistului lui Sofocle își are propria formă narativă, tot așa cum o avea și eroul epic. Nu am intenția de a face remarca banală și evidentă că acești protagoniști sînt personaje de teatru, ci de a îi atribui lui Sofocle o convingere asemănătoare cu cea pe care o atribuie Anne Righter lui Shakespeare (1962), și anume că a portretizat viața omenească în teatru fiindcă i se părea că viața are deja forma unei narațiuni dramatice, ba chiar a unui tip specific de narațiune dramatică. După părerea mea, a face deosebirea între prezentarea eroică a virtuților și cea a lui Sofocle constă de fapt în a stabili care formă narativă redă cel mai bine caracteristicile centrale ale vieții și acțiunilor omenești. Iar asta sugerează ipoteza potrivit căreia a adopta în general o poziție cu privire la virtuți înseamnă a adopta o poziție cu privire la caracterul narativ al vieții omenești. E ușor de înțeles de ce.

Dacă o viața omenească e concepută ca un drum printre dureri și primejdii morale și fizice pe care unii le vor înfrunta și depăși mai bine sau mai rău, cu mai mult sau mai puțin succes, virtuțile se vor dovedi a fi acele calități care, atunci cînd le deții și le practici, duc în general la succes, iar viciile, cele care duc la eșec. Fiecare viață omenească va întruchipa astfel o poveste a cărei formă și al cărei conținut vor depinde de ceea ce e privit ca suferință și primejdie și de cum sînt înțelese și evaluate succesul și eșecul, progresul și contrariul său. Răspunsul la aceste întrebări este totuna cu răspunsul, explicit sau implicit, la întrebarea despre ce sînt virtuțile și viciile. Răspunsul dat de poeții societății eroice la acest lanț de întrebări legate între ele nu este același cu cel dat de Sofocle; dar veriga de legătură este aceeași în ambele cazuri și arată cum se îmbină credința în virtuțile de un anumit tip cu credința în viața ca expresie a unei anumite ordini narative.

Natura acestei relații este confirmată și de o altă considerație. Mai înainte am comparat viziunea lui Sofocle asupra virtuților cu cea a lui Platon, pe de o parte, și cu cea a individualiștilor weberieni, pe de alta. În fiecare

din aceste cazuri descrierea virtuților e strîns legată de atitudinile față de forma narativă a vieții omenești. Platon îi izgonește pe poeții dramatici din *Republica* în parte din cauza contradicției dintre concepția lor și a sa. (S-a observat, pe bună dreptate, că *Republica* însăși este, ca unele din dialogurile anterioare, un poem dramatic; dar forma sa dramatică nu este cea a tragediei, nu este sofocleană.) Pentru individualistul weberian, viața în sine nu are nici ea formă în acest sens, în afară de cea pe care vrem să o transferăm asupra ei în reprezentările noastre estetice. Dar pentru moment nu ne vom ocupa de asta; în schimb e nevoie să examinăm mai pe larg concepția lui Sofocle, și anume în două moduri.

Primul constă în a sublinia încă o dată că, în confruntarea dramatică din tragediile sale, nu e vorba doar de destine individuale. Cînd se înfruntă Antigona și Creon, se înfruntă, de fapt, viața clanului și viața cetății. Cînd se confruntă Odiseu și Filoctet, în joc e, de fapt, comunitatea greacă. Individul care are un rol de îndeplinit și reprezintă comunitatea este asemenea personajului dramatic din poemele eroice. Deci comunitatea este și ea, într-un sens foarte important, un personaj dramatic care interpretează povestea istoriei *sale*.

În al doilea rînd și în strînsă legătură cu cele de mai sus, sinele sofoclean e tot atît de diferit de sinele emotivist cum e și cel eroic, deși într-un mod mai complex. La Sofocle, sinele transcende limitele rolurilor sociale și le pune sub semnul întrebării; dar rămîne răspunzător pînă la moarte pentru modul în care s-a purtat în acele conflicte datorită cărora punctul de vedere eroic nu mai este posibil. Presupoziția existenței sinelui sofoclean este că sinele poate într-adevăr să cîștige sau să piardă, să se salveze sau să se distrugă, că există o ordine care ne cere să urmărim anumite scopuri, o ordine prin raportare la care judecățile noastre capătă atributul de adevărat sau fals. Există însă o astfel de ordine? Pentru a răspunde, trebuie să ne întoarcem de la poezie la filozofie, de la Sofocle la Aristotel.

12

Expunerea aristotelică a virtuților

Încercările de a trata expunerea aristotelică a virtuților din punctul de vedere pe care l-am adoptat îmi pun de la început următoarea problemă. Pe de o parte, Aristotel este *protagonistul* împotriva căruia se afirmă vocile modernității liberale; deci sînt obligat să acord un loc central teoriei sale foarte specifice asupra virtuții. Pe de altă parte, așa cum am mai spus, nu vreau să-l consider doar un teoretician individual, ci și reprezentantul unei lungi tradiții, cineva care exprimă ceea ce a fost exprimat cu mai mult sau mai puțin succes și de un număr de predecesori și succesori. Iar a-l trata pe Aristotel ca făcînd parte dintr-o tradiție, chiar și ca pe cel mai strălucit reprezentant al ei, este un lucru foarte nearistotelic.

Aristotel recunoștea, firește, că are predecesori, ba chiar a încercat să scrie o istorie a filozofiei de pînă la el care să culmineze cu propria sa gîndire. Dar își reprezenta relația dintre cea din urmă și precursorii săi ca pe o înlocuire a erorilor sau cel puțin a adevărurilor *lor* parțiale cu teza *sa* absolut corectă. El considera că, privit din perspectiva adevărului, ceea ce făcuseră ei putea fi dat deoparte fără nici o pierdere, o dată ce lucrarea sa era terminată. A gîndi astfel înseamnă a exclude noțiunea de tradiție în gîndire, cel puțin așa cum o înțeleg eu. Căci, pentru o astfel de tradiție, este esențial să nu renunți la trecut și să privești prezentul ca pe un comentariu și o reacție la el; atunci cînd e necesar și posibil, trecutul e corectat și depășit, dar în așa fel încît și prezentul să fie corectat și depășit, la rîndul său, de un punct de vedere mai adecvat în viitor. Noțiunea de tradiție întruchipează deci o teorie a cunoașterii foarte nearistotelică, potrivit căreia fiecare teorie sau corp de convingeri morale și științifice este inteligibil și justificabil — în măsura în care poate fi justificat — numai ca parte a unei serii istorice. Abia dacă mai e nevoie să spunem că, într-o asemenea serie, elementele ultime nu sînt în mod necesar superioare celor anterioare; o tradiție poate înceta să progreseze sau poate degenera. Dar cînd o tradiție e în stare bună, cînd progresul *are loc*, există întotdeauna un anumit element cumulativ. Nu tot ce există în prezent riscă să fie răsturnat în viitor, iar unele din elementele teoriei sau convingerii contemporane sînt de așa natură încît e greu să-ți închipui că se poate renunța la ele fără să se renunțe la întreaga tradiție. Așa se întîmplă, de pildă, în tradiția noastră științifică cu explicația relației dintre celule și molecule din biochimia contemporană; și tot așa se întîmplă în tradiția clasică cu explicația unor virtuți centrale la Aristotel.

Importanța lui Aristotel nu poate fi, de aceea, specificată decît în termenii unei tradiții a cărei existență nu o recunoștea și nu putea s-o recunoască. Aceeași lipsă a unui sens al specificului istoric — în sensul nostru al cuvîntului — caracteristică lui Aristotel și altor gînditori greci, care îl împiedică să-și reprezinte propria gîndire ca parte a unei tradiții, își impune limitele și asupra considerațiilor sale despre narațiune. Deci, sarcina de a integra discursul aristotelic despre virtuți în tipul de teză despre relația dintre virtuți și formele narative despre care spuneam că e prezent la autorii epici și tragici mai are de așteptat — o bună bucată de vreme — pînă cînd apar urmașii lui Aristotel pe care o cultură biblică i-a educat să gîndească istoric. Unele întrebări centrale pentru tradiția clasică nu-și găsesc răspunsul în Aristotel. Și totuși Aristotel, prin teoria virtuților, a fost cel care a întemeiat în mod decisiv tradiția clasică drept o tradiție a gîndirii morale, stabilind hotărît ceea ce predecesorii săi poeți fuseseră în stare doar să afirme sau să propună și făcînd din tradiția clasică o tradiție rațională, fără să se lase cuprins de pesimismul platonician cu privire la lumea socială. Dar trebuie să reținem de la început că gîndirea lui Aristotel a ajuns la noi într-o formă care duce inevitabil la dezbateri savante, uneori insolubile, despre conținutul acestei gîndiri. În plus, s-a demonstrat de curînd (Kenny 1978) că poziția matură a lui Aristotel reiese din *Etica eudemică*, și nu din *Etica nicomahică,* așa cum s-a crezut pînă acum. Această dezbatere continuă (Irwin 1980), dar din fericire nu trebuie să mă opresc asupra ei. Căci tradiția în interiorul căreia îl plasez pe Aristotel e cea care a făcut din *Etica nicomahică* textul canonic al teoriei sale despre virtuți.

Etica nicomahică — ce e dedicată, după spusele lui Porfir, fiului lui Aristotel, Nicomahos, iar după alții e redactată de el — este cea mai strălucită culegere de note de curs care s-a scris vreodată; și tocmai pentru că sînt note de curs, care prezintă uneori dezavantajele unor comprimări, repetiții sau trimiteri inexacte, avem din cînd în cînd senzația că auzim vocea lui Aristotel. E magistrală și unică; dar, în același timp, e mai mult decît doar vocea lui Aristotel. „Ce spunem *noi* despre subiectul cutare și cutare?“, și nu „Ce spun *eu*?“, este o întrebare care se repetă mereu. Cine e acest „noi“, în numele căruia scrie? Aristotel nu consideră că e inventatorul unei teorii a virtuților, ci că formulează o teorie care e implicită în gîndirea, în cuvintele și în acțiunile atenianului cultivat. El încearcă să fie vocea rațională a celor mai buni cetățeni ai celui mai bun stat-cetate; căci pentru el statul-cetate este unica formă politică în care se pot manifesta plenar și autentic virtuțile vieții. O teorie filozofică a virtuților este deci cea al cărei obiect este teoria prefilozofică deja implicită în și presupusă de cel mai bun exercițiu contemporan al virtuților. De aici nu rezultă însă că practica și teoria prefilozofică implicită în practică sînt normative, deoarece filozofia are necesarmente un punct de plecare sociologic sau, cum ar fi spus Aristotel, politic.

Orice activitate, orice investigație, orice practică tinde către un bun; căci atunci cînd spunem „binele“ sau „un bine“ ne gîndim la cel care reprezintă scopul caracteristic al ființelor omenești. E important că argumentele inițiale din *Etica* lui Aristotel pornesc de la presupunerea că ceea ce G. E. Moore va numi mai tîrziu „eroarea naturalistă“ nu e deloc o eroare și că afirmațiile despre ce e bine — sau drept, sau curajos, sau excelent în orice alt fel — sînt în fond doar un fel de constatări factuale. Ființele omenești, la fel ca membrii celorlalte specii, au o natură specifică; iar datorită acestei naturi, ei au anumite intenții și scopuri, astfel încît e în natura lor să se îndrepte către un *telos* specific. Binele e definit în termenii caracteristicilor lor specifice. Astfel încît etica lui Aristotel, conform expunerii sale, presupune biologia sa metafizică. El preia sarcina de a explica binele care e local și particular — localizat în *polis* și parțial definit de caracteristicile sale — și totodată cosmic și universal. Tensiunea dintre acești poli se simte de-a lungul întregii *Etici*.

Ce reprezintă atunci binele pentru om? Aristotel are argumente convingătoare pentru a nu identifica binele cu banii, onoarea și plăcerea. Îl numește *eudaimonia* — ca de obicei, termenul e greu de tradus: seninătate, fericire, prosperitate. E o stare în care te simți bine, o stare a cuiva care este bine dispus față de sine și în relația cu divinul. Dar Aristotel lasă în suspensie problema conținutului termenului, atunci cînd denumește astfel pentru prima oară binele pentru om.

Virtuțile sînt tocmai acele calități cu ajutorul cărora individul obține *eudaimonia* și în lipsa cărora apropierea sa de acest *telos* nu e posibilă. Deși nu e incorect să descrii practicarea virtuților ca pe un mijloc de a obține binele pentru om, descrierea e ambiguă. Aristotel nu face nicăieri în scrierile sale deosebirea explicită între două tipuri diferite de relație mijloace-scop. Cînd vorbim despre o întîmplare sau o stare sau o activitate ca despre un mijloc spunem, pe de o parte, că lumea e întîmplător astfel orînduită încît, dacă se produce acel prim tip de întîmplare, stare sau activitate, urmează automat al doilea tip de întîmplare, stare sau activitate. Mijloacele și scopul pot fi adecvat caracterizate, fiecare în parte, fără referire la celălalt; și un număr de mijloace foarte deosebite între ele pot fi folosite pentru a împlini unul și același scop. Dar practicarea virtuții nu e, în acest sens, *un* mijloc de a obține binele pentru om. Căci ceea ce constituie binele pentru om este o întreagă viață de om împlinită, iar practicarea virtuții este o parte centrală și necesară a acestei vieți, și nu un exercițiu pregătitor pentru a o asigura. Nu putem astfel caracteriza adecvat binele pentru om fără a face mai întîi referire la virtuți. Iar sugestia că ar putea exista mijloace cu ajutorul cărora se poate obține binele pentru om fără practicarea virtuților nu are sens în interiorul unui cadru aristotelic.

Rezultatul nemijlocit al practicării virtuții este alegerea care duce la acțiunea corectă: „Ceea ce constituie efectul virtuții este corectitudinea scopului în vederea căruia se face alegerea“ (1228 a1, traducerea lui Kenny,

Kenny 1978), spune Aristotel în *Etica eudemică*. De aici nu rezultă, firește, că în absența virtuții relevante nu poate avea loc o acțiune corectă. Să ne oprim, pentru a înțelege, asupra răspunsului lui Aristotel la întrebarea: cum ar fi cineva ale cărui virtuți de caracter sînt insuficient și inadecvat cultivate? Asta ar depinde în mare parte de calitățile și talentele sale native; unii indivizi au o dispoziție naturală înnăscută de a face în anumite împrejurări ceea ce pretinde o anumită virtute. Dar acest dar fericit al sorții nu trebuie confundat cu deținerea virtuții respective; căci tocmai fiindcă ea nu e cultivată sistematic și conform unor principii, acești oameni norocoși pot cădea pradă propriilor afecte și dorințe. Asta se poate întîmpla în mai multe feluri. Pe de o parte, lipsesc mijloacele de a pune în ordine propriile emoții și dorințe, de a decide în mod rațional pe care să le cultivi și să le încurajezi sau pe care să le inhibi și să le atenuezi; pe de alta, în anumite ocazii îți lipsesc acele dispoziții care să-ți permită să controlezi o dorință pentru ceva care nu e spre binele tău. Virtuțile nu sînt doar dispoziții de a acționa într-un anumit fel, ci și de a simți într-un anumit fel. A acționa virtuos nu înseamnă doar a acționa împotriva propriilor înclinații, cum avea să creadă Kant ceva mai tîrziu; înseamnă a acționa dintr-o înclinație formată prin cultivarea virtuților. Educația morală este o „éducation sentimentale".

Agentul moral educat trebuie să știe ce face cînd judecă sau acționează într-un mod virtuos. Deci face ceva virtuos *pentru că* e virtuos. Asta deosebește practicarea virtuților de practicarea anumitor calități care nu sînt virtuți, ci simulacre de virtuți. Soldatul bine instruit, de pildă, acționează poate așa cum îi cere curajul într-o situație particulară, dar nu fiindcă e curajos, ci fiindcă e bine instruit, sau poate — pentru a aminti, dincolo de exemplul lui Aristotel, o maximă a lui Frederic cel Mare — fiindcă îi e mai frică de proprii ofițeri decît de dușmani. Agentul autentic virtuos va acționa, dimpotrivă, bazîndu-se doar pe o judecată adevărată și rațională.

O teorie aristotelică a virtuților presupune deci o deosebire crucială între ceea ce consideră un individ particular ca fiind bine pentru el într-un moment anume și ceea ce e într-adevăr bine pentru om. Practicăm virtuțile pentru a dobîndi acest din urmă bine și o facem alegînd mijloacele pentru a atinge acest scop, mijloacele în ambele sensuri descrise mai înainte. Pentru astfel de alegeri e nevoie de deliberare, iar exercițiul virtuții presupune capacitatea de a delibera și de a face lucrul potrivit în locul potrivit, în momentul potrivit și în modul potrivit. Exercițiul unei astfel de deliberări nu înseamnă o aplicare mecanică a regulilor. Astfel se explică, poate, pentru cititorul modern o absență evidentă și uimitoare în gîndirea lui Aristotel: în *Etica* sa lipsesc aproape în întregime regulile. Pe deasupra, Aristotel consideră că acea parte a moralei care înseamnă obediență față de legi este obediență față de legile decretate de statul-cetate — dacă și cînd statul-cetate decretează ce trebuie. O astfel de lege recomandă și interzice anumite tipuri de acțiune în mod absolut, iar astfel de acțiuni sînt cele pe care un om virtuos le face sau se abține să le facă. Așadar, conform unei părți decisive a

concepției aristotelice, unele tipuri de acțiune sînt absolut interzise sau recomandate indiferent de împrejurări sau consecințe. Viziunea sa e teleologică, dar nu orientată după consecințe. Exemplele de interdicții absolute pe care le dă seamănă cu regulile legii iudaice, cu ceea ce deci, la prima vedere, e un sistem moral cu totul diferit. Ceea ce spune despre lege e foarte concis, deși insistă că există reguli ale dreptății care sînt naturale și universale și altele care sînt convenționale și locale. Pare să insiste că dreptatea naturală și universală interzice absolut anumite tipuri de acțiuni, dar că tipurile de sancțiuni care se cuvin unei abateri diferă de la cetate la cetate. Despre acest subiect spune însă atît de puțin încît e aproape criptic. De aceea mi se pare că merită să ne întrebăm în general — mai degrabă decît să-i atribuim lui Aristotel idei care nu apar în textul său — de ce e nevoie ca teze cum ar fi a sa despre locul virtuților în viața omului să se raporteze la interdicțiile absolute ale dreptății naturale. Cînd punem această întrebare e bine să ne amintim de felul cum insistă Aristotel asupra faptului că virtuțile nu își găsesc locul doar în viața indivizilor, ci și în viața cetății, și că individul poate fi înțeles doar ca *politikon zoon.*

Această ultimă remarcă sugerează că o cale de a elucida relația între virtuți, pe de o parte, și moralitatea legilor, pe de alta, este să reflectezi asupra ce ar însemna în orice vremuri întemeierea unei comunități angajate într-un proiect comun de urmărire a unui bun recunoscut ca bun comun al tuturor celor care participă la proiect. Ca exemplu modern de astfel de proiect ar putea fi considerată înființarea unui spital, a unei școli sau a unei galerii de artă; exemple caracteristice pentru lumea antică ar fi un cult religios, o expediție sau o cetate. Participanții la un astfel de proiect ar trebui să dispună de două tipuri cu totul deosebite de practică evaluativă. Pe de o parte, vor trebui să aprecieze — să laude ca pe ceva excelent — acele calități mentale și caracteriale care contribuie la înfăptuirea bunului sau bunurilor lor comune; adică vor trebui să recunoască un anumit grup de calități drept virtuți și un altul drept defecte sau vicii. Vor trebui să stabilească însă și care tipuri de acțiune fac sau produc asemenea rău încît distrug raporturile dinăuntrul comunității și împiedică, un timp cel puțin, săvîrșirea sau obținerea binelui în anumite privințe. Exemple de asemenea delicte caracteristice sînt uciderea unui nevinovat, furtul, jurămîntul strîmb și trădarea. Tabla virtuților promulgată într-o astfel de comunitate i-ar învăța pe cetățeni ce tipuri de acțiuni le aduc merite și onoruri; tabla delictelor i-ar învăța ce tipuri de acțiuni sînt privite nu doar ca fiind rele, ci intolerabile.

Reacția la astfel de delicte ar fi ca aceia care le-au comis să se excludă din comunitate. Violarea raporturilor comunitare de către transgresor trebuie recunoscută ca atare de către comunitate, dacă e ca ea să supraviețuiască. Deci transgresorul se exclude pe sine într-un sens crucial, provocîndu-și pedeapsa prin propria sa acțiune. Excluderea poate fi permanentă — execuție sau exil irevocabil — sau temporară — întemnițare sau exil pe o anumită perioadă —, în funcție de gravitatea faptei. Fundamentală pentru o

asemenea comunitate ar fi coincidența majorității părerilor cu privire la gravitatea delictelor sau la natura și importanța diverselor virtuți.

Necesitatea *ambelor* tipuri de evaluare reiese din faptul că un membru al unei astfel de comunități poate eșua în rolul său de membru al acelei comunități în două moduri. Poate pur și simplu să nu reușească să fie destul de bun, pe de o parte; cu alte cuvinte, ar putea fi lipsit de virtuți în asemenea măsură încît contribuția sa la înfăptuirea binelui comun al comunității să fie neglijabilă. Dar cineva ar putea eșua astfel fără să comită unul din delictele specificate în legile comunității; mai mult chiar, s-ar putea ca cineva să se abțină de la comiterea unei crime tocmai din cauza viciilor sale. Lașitatea poate fi un motiv de a nu comite o crimă; vanitatea și lăudăroșenia pot uneori duce la rostirea adevărului.

Și invers, a face rău comunității prin comiterea unui delict împotriva legii *nu* înseamnă pur și simplu a nu fi destul de bun. Eșecul e de altă natură. Este adevărat că, deși cineva înzestrat în cel mai înalt grad cu virtuți e mult mai puțin capabil decît alții să comită delicte grave, un om curajos și modest poate comite o crimă în anumite împrejurări, și delictul său rămîne tot delict, la fel ca în cazul unui laș sau al unui lăudăros. A face un rău „pozitiv" nu e totuna cu a fi incapabil să fii bun sau să faci bine. Totuși, ambele tipuri de eșec sînt strîns legate între ele. Căci ambele fac într-o anumită măsură rău comunității și pun în primejdie reușita proiectului comun. O încălcare a legii distruge acele relații care fac posibilă urmărirea comună a binelui; un caracter imperfect, pe lîngă faptul că îi face pe oameni mai capabili de a comite fărădelegi, îi face și incapabili de a contribui la înfăptuirea acelui bine fără de care viața comunității nu are sens. Ambele sînt rele datorită absenței binelui, dar e vorba de absențe ale binelui de feluri foarte diferite. Astfel încît o teorie a virtuților nu poate fi niciodată completă în sine, deși e o parte esențială a teoriei vieții morale. Iar Aristotel recunoaște, așa cum am văzut, că teoriei sale trebuie să i se adauge o anume teorie, oricît de sumară, a acelor tipuri de acțiuni care sînt absolut interzise.

Mai există însă o altă legătură importantă între virtuți și lege, căci a ști să aplici legea e posibil doar în cazul cuiva care deține virtutea dreptății. A fi drept înseamnă a da fiecărei persoane ce merită; sînt două tipuri de precondiții sociale pentru ca virtutea dreptății să înflorească în interiorul unei comunități: să existe criterii raționale pentru merite și un consens social stabilit cu privire la ce sînt aceste criterii. O bună parte a distribuției bunurilor și pedepselor conform meritelor este desigur hotărîtă de reguli. Legile orașului stabilesc acordarea funcțiilor publice și pedepsele pentru actele criminale. (Pentru Aristotel, legea și morala nu sînt două sfere separate cum sînt pentru lumea modernă.) Dar, în parte fiindcă legile sînt generale, se vor ivi întotdeauna cazuri particulare în care nu va fi clar cum se aplică legea și ce pretinde dreptatea. E inevitabil să existe ocazii în care nu se aplică nici o formulă gata făcută; și atunci trebuie să acționăm *kata ton orthon logon* („conform dreptei rațiuni"; *Etica nicomahică* 1138b25), o frază tradusă

incorect de W. D. Ross ca însemnînd „conform regulii drepte". (Această greșeală la un traducător atît de meticulos de obicei nu e lipsită de importanță; ea reflectă interesul general și nearistotelic al filozofilor morali moderni pentru reguli.) Putem ilustra ceea ce vrea să spună Aristotel cu un exemplu contemporan. În timp ce scriu se desfășoară un proces între tribul indian wampanoag și orașul Mashpee, Massachusetts. Indienii susțin că au fost deposedați în mod ilegal și neconstituțional de terenurile comunale care aparțin tribului lor și cer restituirea lor. (Între timp au pierdut procesul în urma unei sentințe care se remarcă doar prin incoerența sa.) Procesul se tărăgănează, iar audierea în instanță nu se va termina prea curînd. Partea perdantă va face desigur recurs, și procesul se va prelungi. În această lungă perioadă, valorile imobiliare au scăzut drastic, iar pentru moment e aproape imposibil să vinzi anumite tipuri de imobile. Situația proprietarilor de case e foarte proastă, mai ales a unei anumite categorii, cum ar fi pensionarii. Ei trăiau cu speranța legitimă că vor putea să-și vîndă proprietatea și să se mute în altă parte, poate mai aproape de copii, și să-și rotunjească venitul din beneficiile vînzării. Ce pretinde dreptatea într-o astfel de situație? Două concepte de dreptate care se sprijină pe reguli și care au fost propuse de filozofi morali contemporani nu ne sînt de nici un ajutor. John Rawls susține că „inegalitățile sociale și economice trebuie reglementate astfel încît să fie în beneficiul celor mai puțin avantajați..." (p. 302), iar Robert Nozick afirmă că „avutul unei persoane este drept dacă ea e îndreptățită de principiile dreptății în materie de achiziție și transfer ale acestui avut..." (p. 153). Dar problema de la Mashpee se referă la o perioadă în care nu știm încă *nici* cine are titlul de achiziție și transfer, și *nici* care e cel mai dezavantajat grup, căci tocmai asta urmează să fie stabilit prin hotărîre judecătorească. În funcție de această hotărîre, tribul wampanoag poate deveni cel mai bogat grup din Mashpee sau rămîne cel mai sărac. Reclamanții indieni au propus o soluție dreaptă (soluție care mai întîi a fost acceptată, iar mai apoi refuzată de către consilierii locali): orice teren de pînă într-un pogon pe care se află o casă de locuit să nu figureze în proces. E greu să-ți reprezinți propunerea lor ca pe o aplicare a unei reguli; ea a trebuit să fie gîndită astfel tocmai fiindcă nici o regulă nu poate face dreptate micilor proprietari. Soluția este rezultatul unui raționament pripit, care ia în considerație lucruri cum ar fi dimensiunea terenului revendicat ce cuprinde astfel de proprietăți sau numărul de oameni afectați în cazul în care dimensiunea terenului ce ar urma să nu figureze în litigiu e de un pogon mai curînd decît mai mult sau mai puțin. Să judeci *kata ton orthon logon* înseamnă într-adevăr să judeci cu privire la mai mult sau mai puțin, iar Aristotel încearcă să folosească noțiunea de medie între mai mult sau mai puțin pentru a caracteriza virtuțile în general: curajul stă între temeritate și sfială, dreptatea între a face o nedreptate și a suferi o nedreptate, generozitatea între risipă și meschinărie. Fiecărei virtuți îi corespund deci două vicii. Nu se poate înțelege corect ce înseamnă căderea în viciu decît

ținînd seama de împrejurări: aceeași acțiune poate fi generoasă într-o situație, iar în alta risipitoare sau meschină. Deliberarea joacă, așadar, un rol indispensabil în viața omului virtuos, un rol pe care nu-l are și nu l-ar putea avea în viața omului care doar respectă legea sau regula.

O virtute centrală va fi de aceea *phronesis*. *Phronesis,* ca și *sophrosyne*, e la origine un termen laudativ aristocratic și caracterizează pe cel care știe ce i se cuvine și își face o onoare din a cere ce i se cuvine. Cu timpul, a dobîndit sensul general de a ști cum să-ți exersezi judecata în cazuri particulare. *Phronesis* este o virtute intelectuală; dar e acea virtute intelectuală fără de care nu se poate practica nici o virtute de caracter. Aristotel face inițial deosebirea între aceste două tipuri de virtuți în termenii contrastului dintre modurile în care sînt dobîndite: cele intelectuale se învață, iar la cele de caracter se ajunge prin practică regulată. Devenim drepți sau curajoși dacă acționăm drept sau curajos; devenim înțelepți, în teorie și practică, în urma unei instrucții sistematice. Aceste două tipuri de educație morală sînt totuși strîns legate între ele. Cînd transformăm dispozițiile noastre naturale inițiale în virtuți de caracter, o facem treptat, prin practicarea lor *kata ton orthon logon.* Diferența crucială dintre dispoziția naturală de un anume tip și virtutea care îi corespunde constă în exercițiul inteligenței și, invers, exercițiul inteligenței practice presupune prezența virtuților de caracter; altfel, degenerează în sau rămîne, de la început, doar o anumită abilitate de a lega mijloacele de orice scop mai curînd decît de acele scopuri care sînt bunuri autentice pentru om.

Pentru Aristotel, excelența de caracter și inteligența sînt, așadar, inseparabile — o viziune care se află în mod caracteristic în contradicție cu cea care predomină în lumea modernă. Viziunea modernă poate fi exprimată, la un nivel, prin banalități de genul: „Fii bună, fată dragă, și lasă deșteptăciunea în seama altora" și, la un altul, prin declarații profunde cum ar fi cea a lui Kant despre deosebirea dintre bunăvoință, singura condiție necesară și suficientă pentru valoarea morală, și darul de a ști cum să aplici reguli generale la cazuri particulare, pe care îl considera a fi o înzestrare naturală deosebită și a cărui absență se numește stupiditate. Deci, pentru Kant, poți fi bun și prost în același timp; pentru Aristotel însă, stupiditatea de un anumit tip exclude bunătatea. În plus, inteligența practică autentică presupune, la rîndul ei, cunoașterea binelui, ba mai mult chiar, un anumit tip de bunătate la posesorul ei: „... e clar că un om nu poate avea inteligență practică fără a fi bun" (1144a37).

Cum am observat mai înainte, teoria și practica socială modernă îl urmează mai degrabă pe Kant la acest capitol, ceea ce nu e de mirare. Acele personaje atît de esențiale pentru scenariile dramatice moderne — expertul care face ca mijloacele să corespundă scopurilor într-un mod neutru din punctul de vedere al valorii și agentul moral, adică oricine nu e chiar deficient mintal — nu au corespondenți autentici în schema lui Aristotel și în

tradiția clasică. E într-adevăr greu să-ți reprezinți ridicarea în slăvi a expertizei birocratice într-o cultură în care e ferm stabilită o strînsă relație între inteligența practică și virtuțile morale.

Această legătură e invocată de Aristotel în argumentația sa potrivit căreia nu poți deține nici o virtute de caracter într-o formă evoluată fără a le avea pe toate celelalte. E greu de crezut că e serios cînd spune „toate" — pare evident că cineva poate fi curajos fără a fi agreabil din punct de vedere social, dar o natură agreabilă se numără printre virtuțile aristotelice la fel ca și curajul — dar asta e ce spune (*Etica nicomahică*, 1145a). Cu toate acestea, e ușor de înțeles de ce Aristotel consideră că virtuțile *centrale* sînt strîns legate între ele. Omul drept nu cade în *pleonexia*, unul din cele două vicii care corespund virtuții dreptății. Dar pentru a evita *pleonexia* e limpede că trebuie să dețină *sophrosyne*. Omul curajos nu cade în viciul temerității sau al lașității; dar „temerarul pare lăudăros" și lăudăroșenia e unul din viciile legate de virtutea sincerității cu sine.

Această corelație între virtuți explică de ce nu ne pot pune la îndemînă un număr de criterii distincte prin care să judecăm bunătatea unui individ particular, ci mai curînd o unitate complexă de măsură. Aplicarea acestei metode într-o comunitate al cărei obiectiv comun e realizarea binelui uman presupune, desigur, un mare spațiu de consens cu privire la bunuri și virtuți pe care se sprijină tipul de relații între cetățenii ce constituie un *polis*, conform concepției lui Aristotel. Această relație este prietenia, ea însăși o virtute. Tipul de prietenie la care se gîndea Aristotel e cel care întruchipează o recunoaștere și o urmărire împărtășite ale unui bun. Și tocmai faptul de a împărtăși aceleași valori este esențial și primordial pentru constituirea oricărei forme de comunitate, fie ea a unei familii sau a unei cetăți. „Pentru cei care dau legi", spune Aristotel, „prietenia pare să fie un țel mai important decît dreptatea" (1155a24); iar motivul e clar. Dreptatea este virtutea de a răsplăti meritele și de a repara greșelile care intervin în răsplătirea meritelor în cadrul unei comunități deja constituite; pentru o astfel de constituire inițială e nevoie de prietenie.

Cum putem împăca această concepție a lui Aristotel cu afirmația sa potrivit căreia nu poți avea mulți asemenea prieteni? Estimările privitoare la populația Atenei în secolele IV și V variază foarte mult, dar numărul cetățenilor masculini adulți se ridică la cîteva zeci de mii. Cum poate o populație de această mărime împărtăși aceeași viziune a binelui? Cum poate prietenia să fie legătura dintre ei? Cu siguranță fiindcă se compune dintr-o rețea de mici grupuri de prieteni, în sensul dat de Aristotel acestui cuvînt. Prietenia înseamnă deci participarea tuturor la proiectul comun de a crea și a susține viața orașului, o participare care e încorporată în nemijlocirea prieteniilor particulare ale individului.

Această noțiune a comunității politice ca proiect comun e străină lumii individualiste liberale moderne. Putem uneori concepe astfel școlile, spitalele, organizațiile filantropice; dar nu putem concepe o asemenea formă

de comunitate care privește — așa cum spune Aristotel că se întîmplă în *polis* — întreaga viață și bunul în sine al omului, și nu cutare sau cutare bun. Nu e de mirare că prietenia a fost relegată în sfera privată a vieții și astfel s-a diluat în comparație cu ce era odată.

În concepția lui Aristotel, prietenia implică desigur afecțiune. Dar acea prietenie evoluează în interiorul unei relații definite în sensul atașamentului împărtășit față de bunuri și al urmăririi lor comune. Afecțiunea e secundară, dar nu lipsită de importanță. Din perspectivă modernă, afecțiunea e adesea punctul central; prietenii noștri sînt cei care ne sînt dragi, poate chiar foarte dragi. „Prietenia“ a ajuns să însemne în general, în zilele noastre, un tip de stare emoțională mai degrabă decît un tip de relație socială și politică. E. M. Forster spunea cîndva că, dacă ar avea vreodată de ales între a-și trăda țara și a-și trăda prietenul, speră că ar avea curajul să-și trădeze țara. Din perspectivă aristotelică, cineva care poate formula un astfel de contrast nu are nici țară, nici *polis*; nu e cetățean nicăieri și trăiește în exil interior oriunde s-ar afla. Din aceeași perspectivă, o societate politică liberală modernă apare ca o adunătură de cetățeni de nicăieri care s-au strîns la un loc pentru a se simți protejați. Ei au atins în cel mai bun caz acea formă inferioară de prietenie care se bazează pe avantaj reciproc. Faptul că ceea ce-i leagă nu e prietenie se datorează pluralismului moral declarat al acestor societăți liberale. Ele au renunțat la unitatea morală a aristotelismului, atît în forma sa clasică, cît și în cea medievală.

Un exponent al viziunii liberale moderne ar putea riposta ușor și convingător, la prima vedere, că Aristotel are o viziune prea simplă și unitară asupra complexităților bunului uman. Dacă privim realitățile societății ateniene, ca să nu mai vorbim de cea greacă în întregimea sa ori de restul lumii antice, vom descoperi o diversitate de valori, de conflicte între bunuri, de virtuți care nu formează o unitate simplă, coerentă, ierarhizată. Portretul oferit de Aristotel e, în cel mai bun caz, o idealizare, și tendința sa, am putea spune, este să exagereze mereu coerența și unitatea morală. Astfel, de pildă, cînd vorbește despre unitatea virtuților, argumentația sa cu privire la diversitatea amănunțită a corelațiilor între diversele virtuți și vicii nu pare să vină nici pe departe în sprijinul concluziei sale ferme despre unitatea și inseparabilitatea tuturor virtuților în caracterul omului bun.

Cum am mai arătat, e greu să nu fii de acord cu această ultimă acuzație. Dar merită să ne întrebăm de ce insistă Aristotel în acest caz particular asupra a ceea ce pare a fi, chiar și din punctul său de vedere, o concluzie inutil de fermă. Credința lui Aristotel în unitatea virtuților e una din puținele părți ale filozofiei sale morale în care îl moștenește direct pe Platon. Ca și la Platon, credința sa e un aspect al ostilității față de conflicte și al negării lor atît în viața omului bun, cît și în cea a orașului bun. Aristotel și Platon tratează conflictul ca pe un rău, dar cel dintîi îl consideră un rău eliminabil. Virtuțile se armonizează toate între ele, iar armonia caracterului individual

se reflectă în armonia statului. Războiul civil e cel mai mare rău. Pentru Aristotel, ca și pentru Platon, viața bună a omului e unică și unitară, compusă dintr-o ierarhie de bunuri.

De aici rezultă că starea de conflict e pur și simplu fie rezultatul unor lacune de caracter ale individului, fie al unor aranjamente politice neinteligente. Acest lucru are consecințe nu numai asupra politicii lui Aristotel, ci și asupra poeticii sale, ba chiar asupra teoriei sale a cunoașterii. În toate trei *agon* și-a pierdut locul central pe care-l ocupa în lumea homerică. Tot așa cum conflictul nu e central pentru viața unei cetăți, ci se reduce doar la o amenințare a acestei vieți, tragedia, pentru Aristotel, nu se apropie de viziunea homerică potrivit căreia conflictul tragic este condiția fundamentală a omului — în concepția sa, eroul tragic e învins din cauza propriilor sale greșeli, și nu fiindcă situația omului e uneori iremediabil tragică —, iar dialectica nu mai e calea către adevăr, ci, în cea mai mare parte, numai o procedură semiformală subordonată investigației. În timp ce Socrate se întreținea dialectic cu indivizi particulari, iar Platon scria dialoguri, Aristotel ne oferă prelegeri expozitive și tratate. Există, firește, un contrast corespunzător șocant între poziția aristotelică asupra teologiei și cea a lui Eschil sau Sofocle; pentru el, acel recurs particular la divin care la Eschil și Sofocle semnalizează recunoașterea unui impas tragic nu are nici un sens real. Divinitatea impersonală și neschimbătoare a lui Aristotel, a cărei contemplare îi oferă omului *telos*-ul său specific și ultim, nu vădește nici un interes pentru ceea ce e doar omenesc și, cu atît mai puțin, pentru ceea ce e dilematic; ea nu e altceva decît gîndire care se gîndește veșnic pe sine, și nu e conștientă de nimic altceva decît de sine.

Deoarece o astfel de contemplare e *telos*-ul uman ultim, ingredientul final esențial fără de care viața omului care este *eudaimon* nu e completă, apare o tensiune între concepția lui Aristotel despre om ca ființă esențialmente politică și concepția sa despre om ca ființă esențialmente metafizică. Pentru a deveni *eudaimon* e nevoie de premise materiale și sociale. Comunitatea domestică și statul-cetate fac posibil proiectul uman metafizic; dar bunurile pe care le oferă, deși sînt necesare și parte a întregii vieți omenești, sînt totuși subordonate din punct de vedere metafizic. Cu toate acestea, în multe pasaje în care Aristotel analizează virtuțile individuale, ideea că posesia și practicarea lor este, în ultimă instanță, subordonată contemplării metafizice ar suna cît se poate de deplasat. (Pentru un excelent comentariu al problemei, vezi Ackrill 1974 și Clark 1979.) Să ne mai oprim o dată, spre ilustrare, asupra discuției sale despre prietenie.

Aristotel distinge, probabil ca replică la dialogul *Lysis* al lui Platon, trei tipuri de prietenie: cea care decurge din avantajul reciproc, cea care decurge din plăcerea reciprocă și cea care decurge dintr-o grijă împărtășită față de bunuri ce sînt bunurile amîndurora și nu aparțin exclusiv nici unuia. Numai cea de a treia este, cum am mai spus, prietenie adevărată și oferă paradigma relației dintre soț și soție în casă și a relației dintre cetățeni în *polis*. Astfel,

autonomia dobîndită în final de omul virtuos, prin contemplarea rațiunii atemporale, nu presupune că omul virtuos nu are nevoie de prieteni, după cum nu presupune că nu are nevoie de un anumit nivel de prosperitate materială. Prin urmare, o cetate întemeiată pe dreptate și prietenie poate fi cea mai bună cetate numai dacă cetățenii săi sînt în situația să se bucure de o viață de contemplare metafizică.

Care e locul libertății în interiorul acestei structuri metafizice și sociale? Faptul că virtuțile nu sînt accesibile sclavilor și barbarilor, tot așa ca și binele general pentru om, este crucial pentru argumentația extinsă a lui Aristotel. Ce e un barbar? Un barbar nu e doar cineva care nu e grec (a cărui limbă sună ca un fel de „beh, beh, beh" pentru urechile elenilor), ci și cineva care nu are *polis* — ceea ce înseamnă, pentru Aristotel, că e incapabil de relații politice. Ce sînt relațiile politice? Sînt relațiile care se stabilesc între oamenii liberi, adică între acei membri ai comunității care guvernează și sînt guvernați la rîndul lor. Sinele liber e în același timp supus politic și suveran politic. Astfel, a fi implicat în relații politice înseamnă a fi liber față de orice poziție care e doar una de supus. Libertatea este presupoziția pentru practicarea virtuților și pentru obținerea binelui.

Cu această parte a concluziilor lui Aristotel nu putem să nu fim de acord. Ceea ce ne șochează probabil — și pe bună dreptate — nu e că Aristotel îi exclude pe cei care nu sînt greci, pe barbari și pe sclavi doar pentru că nu au relații politice, ci faptul că îi consideră incapabili de așa ceva. Asta se leagă de concepția sa potrivit căreia numai cei înstăriți și cei cu poziții înalte pot obține anumite virtuți-cheie cum ar fi dărnicia și mărinimia; meseriașii și comercianții constituie o clasă inferioară, chiar dacă nu sînt sclavi. De aici rezultă că, din punctul de vedere al tablei sale de virtuți, înzestrările specifice necesare practicării meșteșugurilor și muncilor manuale nu sînt luate în calcul.

Această orbire a lui Aristotel nu era desigur doar o caracteristică a sa; făcea parte din orbirea generală, deși nu universală, a culturii sale și e strîns legată și de altă formă de limitare. El scrie ca și cum barbarii și grecii ar avea naturi încremenite și, prin acest mod de a vedea lucrurile, confirmă, o dată mai mult, caracterul anistoric al concepției sale despre natura umană. Indivizii ca membri ai unei specii au un *telos*, dar nu există o istorie a înaintării *polis*-ului, a Greciei sau a lumii către un *telos*. De fapt, istoria nu e o formă respectabilă de investigație — e mai puțin filozofică decît poezia, deoarece aspiră cu adevărat să se ocupe de indivizi, pe cînd pînă și poezia, spune Aristotel, se ocupă cu tipuri. El era foarte conștient că modul de cunoaștere care, după opinia sa, e autentic și creează *episteme* — cunoașterea naturilor esențiale dobîndită cu ajutorul unor adevăruri universale și necesare, decurgînd logic din anumite principii prime — nu poate fi obținut cînd e vorba de probleme omenești. El știa că generalizările adecvate sînt valabile numai *epi to polu* („în cea mai mare parte"), și ceea ce spune despre ele coincide cu ce susțineam mai înainte despre generalizările

științelor sociale moderne. Și totuși nu simte nevoia să meargă mai departe cu cercetarea caracterului lor. Asta ar putea fi sursa paradoxului care constă în faptul că Aristotel, deși privea formele vieții sociale ale statului-cetate ca normative pentru natura umană esențială, era el însuși în slujba acelei puteri regale macedonene care a distrus statul-cetate ca societate liberă. El nu a înțeles caracterul trecător al *polis*-ului fiindcă înțelegea prea puțin, sau deloc, istoricitatea în general. Astfel, nu-și pune o serie întreagă de întrebări, inclusiv cele despre modul în care oamenii trec de la condiția de sclav sau barbar la cea de cetățeni ai unui *polis*. Unii oameni *sînt* doar sclavi „prin natura lor", în concepția sa.

Totuși, aceste limite ale teoriei aristotelice a virtuților nu dăunează în mod necesar schemei sale generale de înțelegere a locului virtuților în viața oamenilor și, cu atît mai mult, nu deformează multitudinea altor intuiții pătrunzătoare ale sale. Două dintre ele merită un loc deosebit în orice expunere a virtuților. Prima se referă la rolul bucuriei în viața omului. Caracterizarea făcută de Aristotel bucuriei, ca fiind ceva care survine în urma unei activități încununate de succes, ne ajută să înțelegem de ce e plauzibil să consideri că bucuria — sau plăcerea, sau fericirea — e *telos*-ul vieții umane *și* de ce totuși asta ar fi o greșeală. Bucuria descrisă de Aristotel e cea care însoțește, în mod caracteristic, obținerea excelenței într-o activitate. Activitatea poate fi de diverse feluri: să scrii sau să traduci poezie, să joci un joc, să îndeplinești un proiect social complex. Ceea ce trece drept excelență va fi întotdeauna legat de standardele de performanță avute, la un moment dat, de omul obișnuit. Deci a încerca să obții excelența în general înseamnă a aspira să faci ceva aducător de bucurie; și e naturală concluzia potrivit căreia încercăm să facem ceea ce ne bucură astfel încît această bucurie sau plăcere sau fericire să devină *telos*-ul activității noastre. Dar e important să observăm că aceleași considerații aristotelice care ne-au dus la această concluzie ne împiedică să acceptăm orice concepție care tratează bucuria sau plăcerea sau fericirea ca pe un criteriu care să ne călăuzească în activitatea noastră. Tocmai fiindcă bucuria de un tip foarte specific — am subliniat atît caracterul specific, cît și cel eterogen al bucuriei în capitolul în care vorbeam despre utilitarismul benthamit — survine în orice activitate reușită, bucuria în sine nu e un motiv valabil pentru a ne apuca de un tip de activitate mai curînd decît de altul.

În plus, ceea ce mă bucură pe mine depinde de ce fel de persoană sînt, și ce fel de persoană sînt depinde de viciile și virtuțile mele. După ce aristotelismul a fost exclus din cultura noastră, a urmat o perioadă, în secolul al XVIII-lea, cînd devenise o banalitate să declari — pe pietre de mormînt sau în lucrări filozofice — că virtuțile nu sînt altceva decît acele calități considerate în general plăcute sau utile. Ciudățenia acestei sugestii constă în faptul că ceea ce ni se pare în general plăcut sau util depinde de virtuțile pe care le deține și le cultivă în general comunitatea noastră. Deci virtuțile nu pot fi definite sau stabilite în termeni de plăcut sau util. La asta se poate

răspunde că există, cu siguranță, calități care sînt utile sau plăcute pentru ființele umane *qua* membri ai unei specii biologice particulare într-un tip particular de mediu. Standardul utilității și al plăcerii e stabilit de om *qua* animal, de omul pre- sau noncultural. Dar omul fără cultură e un mit. Natura noastră biologică impune desigur constrîngeri tuturor posibilităților culturale; dar omul care nu are altceva decît o natură biologică e o creatură despre care nu știm nimic. În istorie nu întîlnim decît oameni cu inteligență practică — iar cea din urmă e, cum știm, inteligență in-formată de virtuți. Aristotel ne furnizează — legat tocmai de natura raționamentului practic — o altă dezbatere cît se poate de relevantă pentru caracterul virtuților.

Teoria lui Aristotel cu privire la raționamentul practic e cu siguranță în esența ei corectă și conține o sumedenie de trăsături-cheie. În primul rînd, pentru Aristotel, concluzia silogismului practic este un anumit tip de acțiune. Ideea că un argument poate duce la o acțiune contrazice, firește, prejudecățile filozofice ale lui Hume și de după Hume, potrivit cărora numai asertiunile (sau, în anumite versiuni deosebit de barbare, propozițiile) pot avea valoare de adevăr și pot intra în acele relații de consecvență și inconsecvență care definesc, parțial, argumentația deductivă. Dar asertiunile înseși dețin aceste caracteristici numai în virtutea capacității lor de a exprima convingeri; iar acțiunile pot desigur să exprime convingeri în aceeași măsură ca și cuvintele, chiar dacă nu întotdeauna atît de clar și de neechivoc. De aceea și numai de aceea putem fi uneori nedumeriți de inconsecvența dintre acțiunile unui agent dat și afirmațiile sale. Am fi nedumeriți, de pildă, de cineva despre care știm trei lucruri: mai întîi, că ține la sănătatea lui, apoi, că a declarat sincer că frigul și umezeala îi pun sănătatea în pericol și că trebuie deci să poarte iarna palton, în al treilea rînd, că iese afară iarna fără palton. Acțiunea sa pare să exprime o convingere care contrazice celelalte convingeri pe care le-a formulat. Dacă cineva ar fi sistematic inconsecvent în acest mod, el sau ea ar deveni în curînd neinteligibili pentru cei din jurul lor. Nu am ști cum să reacționăm față de ei, căci nu am putea stabili nici ceea ce fac, nici ceea ce vor să spună. Astfel, expunerea aristotelică a silogismului practic poate fi interpretată ca furnizînd o prezentare a condițiilor necesare pentru acțiunea umană inteligibilă, și aceasta în așa fel încît să fie valabilă în orice cultură umană recognoscibilă.

Raționamentul practic are deci, pentru Aristotel, patru elemente esențiale. Mai întîi, dorințele și țintele agentului, care sînt presupuse, dar nu exprimate în raționamentul său. Fără ele nu ar exista un context al raționamentului, iar premisele majore și minore nu ar putea stabili în mod adecvat ce tip de lucru urmează să facă agentul. Al doilea element este premisa majoră, o afirmație potrivit căreia a face sau a avea sau a căuta „asta sau asta" e tipul de lucru bun sau necesar pentru cutare și cutare (în care agentul care rostește silogismul se potrivește descrierii celui din urmă). Al treilea element este premisa minoră prin care agentul explică,

bazîndu-se pe judecata perceptivă, că aceasta e o ocazie sau un exemplu de tip necesar. Concluzia este, cum am mai spus, acțiunea.

Ne întoarcem deci la problema relației dintre inteligența practică și virtuți. Căci judecățile care oferă premise pentru raționamentul practic al agentului includ judecăți despre ce e bine să facă și să fie cineva ca el; iar capacitatea unui agent de a face asemenea judecăți și de a acționa în conformitate cu ele va depinde de ce vicii și virtuți intelectuale și morale intră în componența caracterului său. Natura precisă a acestei legături poate fi elucidată numai de o descriere mai completă a raționamentului practic decît cea oferită de Aristotel; expunerea sa e foarte eliptică și trebuie interpretată și parafrazată. Dar spune destul pentru a arăta cum, dintr-un punct de vedere aristotelic, rațiunea nu poate fi în slujba pasiunilor. Căci problema eticii este educarea pasiunilor în conformitate cu urmărirea a ceea ce raționamentul teoretic identifică drept *telos* și raționamentul practic drept acțiune potrivită cu fiecare timp și fiecare loc în parte.

În decursul acestei prezentări am stabilit o serie de aspecte ale expunerii aristotelice a virtuților care pot fi puse sub semnul întrebării. Unele dintre ele se referă la părți ale ei care trebuie respinse, fără însă ca acest fapt să se răsfrîngă asupra atitudinii noastre față de întreaga teorie. Așa se întîmplă, de pildă, cu apărarea nefundamentată a sclaviei. Dar în legătură cu cel puțin trei aspecte se pun întrebări care, dacă nu își găsesc răspuns, pun în pericol întreaga structură aristotelică. Prima dintre ele se referă la modul în care teleologia lui Aristotel presupune biologia sa metafizică. Dacă respingem biologia sa, așa cum și trebuie să facem, există vreo posibilitate de a păstra teleologia sa?

Unii filozofi moderni morali care sînt foarte binevoitori față de teoria aristotelică a virtuților consideră că problema nu reprezintă nici o greutate și că singurul lucru de care e nevoie pentru a justifica interpretarea sa este o definiție generală a ce înseamnă bunăstarea umană. Virtuțile pot fi atunci caracterizate adecvat drept acele calități care sînt necesare pentru a atinge o asemenea stare deoarece, în ciuda oricărui dezacord de amănunt cu privire la *acest* subiect, ar trebui să fim în stare să cădem în mod rațional de acord cu privire la ce înseamnă o virtute sau un viciu. Această concepție nu ține seama de locul pe care îl ocupă în istoria culturii noastre conflictele adînci cu privire la ce înseamnă bunăstarea umană și modul în care convingeri opuse și incompatibile asupra acestui subiect generează table opuse și incompatibile de virtuți. Aristotel și Nietzsche, Hume și Noul Testament sînt nume care reprezintă opoziții polare în această problemă. De aceea orice interpretare teleologică adecvată trebuie să ne ofere o interpretare clară și fundamentată a *telos*-ului; și fiecare interpretare aristotelică în general adecvată trebuie să ofere o interpretare teleologică cu care să poată fi înlocuită biologia metafizică a lui Aristotel.

Al doilea domeniu discutabil e cel al relației dintre etică și structura *polis*-ului. Dacă o mare parte a detaliilor teoriei lui Aristotel despre virtuți

presupune contextul de mult dispărut al relațiilor sociale ale statului-cetate, cum poate fi formulat aristotelismul ca să fie o prezență morală într-o lume în care nu sînt state-cetăți? Sau altfel spus: e posibil să fii un filozof aristotelic și să consideri totuși statul-cetate dintr-o perspectivă istorică drept o simplă formă — chiar dacă una foarte importantă — dintr-o serie de forme sociale și politice în care și prin care poate fi găsit și educat tipul de sine capabil să ilustreze virtuțile și în care acest sine își găsește terenul de acțiune?

În al treilea rînd, sînt problemele pe care le ridică preluarea de către Aristotel a convingerilor lui Platon despre unitatea și armonia sufletului individual și a statului-cetate și modul său de a privi conflictul ca pe ceva care trebuie evitat sau reglementat. Problema a fost pusă, pentru prima oară, în termenii unei confruntări între Aristotel și Sofocle. Pentru Aristotel, cum am mai spus, forma tragică a narațiunii se realizează numai atunci cînd există un erou cu un defect, un defect de inteligență practică provenind din deținerea sau exercitarea inadecvată a unei virtuți. Într-o lume în care toți sînt suficient de buni, nu ar fi deci nevoie de reprezentări artistice ale eroului tragic. Această concepție a lui Aristotel decurge clar din psihologia sa morală, pe de o parte, și din propria sa lectură a tragediilor, mai ales a lui *Oedip rege*, pe de alta. Dar, dacă interpretarea mea la Sofocle e corectă, psihologia morală a lui Aristotel îl face să-l înțeleagă greșit. Căci conflictele tragediei pot lua *în parte* forma pe care o iau, din cauza defectelor Antigonei și ale lui Creon, Odiseu și Filoctet; dar ceea ce constituie antagonismul și conflictul *tragic* al acestor indivizi este conflictul dintre bine și bine întruchipat în întîlnirea lor, anterioară *oricărei* caracteristici individuale și independentă de ea; Aristotel ignoră — și nu are cum să nu ignore — acest aspect al tragediei în *Poetica* sa. Neînțelegerea rolului central al antagonismului și conflictului în viața umană îi ascunde lui Aristotel de asemenea o sursă și un teritoriu ale științei omenești importante pentru practica omenească a virtuților.

Marele filozof australian John Anderson ne îndemna „să nu întrebăm în legătură cu o instituție socială « Ce țel sau ce scop are? », ci, mai curînd, « Ce conflicte au loc în spațiul ei? »“ (Passmore 1962, p. xxii). Dacă Aristotel ar fi pus această întrebare atît *polis*-ului cît și agentului individual, ar fi avut o resursă în plus la îndemînă pentru a înțelege caracterul teleologic al virtuților și al formelor sociale care constituie contextul lor. Căci ideea lui Anderson — o idee sofocleană — este că învățăm prin conflict, și uneori numai prin conflict, care sînt scopurile și țelurile noastre.

13

Aspecte și împrejurări medievale

Ne vom opri deci asupra scriitorilor mai tîrzii ai tradiției aristotelice cu o serie de întrebări gata formulate. Dar înainte de a pune aceste întrebări, e important să facem două observații preliminare. În primul rînd vreau să subliniez că tradiția gîndirii despre virtuți pe care am intenția să o conturez aici nu trebuie confundată cu acea tradiție mai îngustă a aristotelismului care constă doar în comentarii și exegeze la textele lui Aristotel. Cînd am vorbit la început, în capitolul 5, despre tradiția de care mă ocup, am folosit expresia „morala clasică“, ce creează și ea confuzii, deoarece „clasic“ e un termen prea larg, tot așa cum „aristotelic“ e prea îngust. Dar, deși nu e ușor de găsit un nume pentru această tradiție, ea poate fi recunoscută ușor. După Aristotel, textele-cheie pe care le folosește ori de cîte ori poate să o facă sînt *Etica nicomahică* și *Politica*, fără să îl urmeze însă niciodată întru totul pe Aristotel; e o tradiție care stabilește cu el mai curînd o relație de dialog decît una de simplă acceptare.

Cînd, o mie opt sute sau o mie nouă sute de ani după Aristotel, lumea modernă a ajuns să repudieze sistematic viziunea clasică asupra naturii umane — și împreună cu ea multe altele care erau centrale pentru morala medievală —, a repudiat-o tocmai fiindcă o considera aristotelism. Tonul îl dă Luther, cînd îl numește pe Aristotel „acel bufon care a indus în eroare biserica“; iar pentru Hobbes, Reforma se datorează, în parte, „lipsei de virtuți a pastorilor“ dar, pe de altă parte, și faptului că „scolasticii au introdus filozofia și doctrina lui Aristotel în religie“ (*Leviathan*, 1,12). De fapt, lumea medievală l-a descoperit pe Aristotel relativ tîrziu, și pînă și Toma d'Aquino l-a citit doar în traducere — și aceasta e a doua observație pe care trebuie s-o fac; iar cînd l-a descoperit, el le-a furnizat, în cel mai bun caz, o soluție parțială pentru o problemă medievală care se punea din cînd în cînd. E vorba de problema modului în care putea fi educată și civilizată natura umană într-o cultură în care viața omenească era mereu în pericol de a fi destrămată de conflicte între prea multe idealuri, între prea multe moduri de viață.

Dintre toate modurile de gîndire mitologice care au pus Evul Mediu într-o lumină falsă, cel mai înșelător a fost cel care ne prezenta o cultură creștină unitară și monolitică, și asta nu numai pentru că performanțele medievale au fost de asemenea iudaice și islamice. Cultura medievală, în măsura în care poate fi gîndită ca o unitate, a fost un echilibru fragil și complex

de elemente diverse, disparate și contradictorii. Pentru a înțelege locul pe care îl ocupa teoria și practica virtuții în cultura medievală, trebuie să recunoaștem existența unui număr de tendințe diferite și contradictorii în interiorul ei, care își impuneau, fiecare în parte, propriile tensiuni și apăsări asupra întregului.

Prima decurge din faptul că, în multe privințe, societatea medievală tocmai își încheiase tranziția de la ceea ce numeam mai înainte societatea eroică. Germanii, anglo-saxonii, norvegienii, islandezii, irlandezii și velșii, toți aveau un trecut precreștin pe care și-l aminteau, și multe din formele lor sociale, o bună parte a poeziei și a poveștilor lor întruchipau acel trecut. Adesea, atît formele sociale cît și poveștile au fost creștinate, astfel încît regele războinic păgîn reapărea, uimitor de neschimbat, în chip de cavaler creștin. Adesea elementele creștine și păgîne coexistau în proporții diferite de compromis și tensiune, tot așa cum în secolul al V-lea coexistaseră valorile homerice alături de cele ale statului-cetate. Într-o parte din Europa, saga islandeză juca rolul pe care-l jucaseră epopeile homerice, în alta, *Taín Bó Cuailnge* și povestirile despre fenieni*, iar în a treia, ciclul arturian gata creștinat. Deci memoria societăților eroice e prezentă în tradiția pe care o pot identifica în două cazuri: o dată ca fundal al societății ateniene din secolele V și IV și, a doua oară, ca fundal al Evului Mediu timpuriu. Această dublă prezență face ca punctul de vedere moral al societății eroice să fie punctul de plecare pentru reflecția morală în tradiția la care ne referim. Așadar, ordinea medievală nu poate respinge virtuțile eroice. Fidelitatea față de familie și de prieteni, curajul necesar pentru a menține bunul mers al casei sau a conduce o expediție militară și o pietate care acceptă limitele și obligațiile morale impuse de ordinea cosmică sînt virtuți centrale, definite parțial în termenii unor instituții cum ar fi cea a codului răzbunării în saga.

În legea germanică medievală timpurie, de pildă, omorul este o crimă numai dacă e vorba de uciderea secretă a unei persoane neidentificate. Cînd o persoană cunoscută ucide altă persoană cunoscută, nu procedura penală, ci răzbunarea de către o rudă e considerată reacția adecvată. Această distincție între două categorii de omoruri pare să fi supraviețuit în Anglia pînă tîrziu, sub Eduard I. Și nu e doar o problemă a contradicției dintre lege și morală. Moralizarea societății medievale constă tocmai în a crea niște categorii generale de bine și de rău și niște moduri generale de a înțelege binele și răul — și din ele un cod de legi — care ar putea înlocui legăturile și fracturile particulare ale unui păgînism mai vechi. Dacă privim retrospectiv, judecata prin ordalie poate părea o superstiție pentru mulți autori moderni; dar atunci cînd a fost introdusă, funcția sa era tocmai de a așeza, într-un mod cu totul nou, nedreptățile vieții personale și locale într-un context public și cosmic.

---

* În original: „tales of Fianna" — ciclu de legende care descriu și glorifică luptele fenienilor irlandezi din secolele II și III. (*N. t.*)

Deci atunci cînd, în secolul al XII-lea, problema relației dintre virtuțile păgîne și creștine se pune explicit de către teologi și filozofi, ea e mai mult decît o problemă teoretică. Problema teoretică a apărut pentru prima oară cu ocazia redescoperirii textelor clasice, a unui straniu asortiment de texte clasice — Macrobiu, Cicero, Virgiliu. Dar păgînismul cu care se înfruntau cărturari ca Ioan din Salisbury, Petrus Abaelard sau Guilelmus din Conchis era în parte prezent în ei înșiși și în propria lor societate, chiar dacă în cu totul altă formă decît în lumea antică. În plus, soluțiile pe care le propuneau trebuiau să fie trecute nu numai în programa școlilor bisericești și mînăstirești, ci și în cea a universităților. Unii dintre acești savanți umaniști au devenit chiar învățătorii celor puternici: Thomas Becket studia la Paris în timp ce Abaelard preda acolo, iar Guilelmus din Conchis a fost tutorele lui Henric II al Angliei. S-ar putea ca Guilelmus să fie chiar autorul cărții *Moralium Dogma Philosophorum*, care e foarte influențată de Cicero (*De Officiis*) și de alți autori clasici.

Această acceptare a tradiției clasice, chiar recuperată numai într-o formă parțială și fragmentată, era desigur într-o contradicție totală cu un tip de învățătură creștină care a influențat în proporții diferite întreg Evul Mediu și care a desconsiderat toată filozofia păgînă, privită ca o lucrare a diavolului, încercînd să găsească în Biblie un răspuns pentru toate. Luther a fost urmașul *acestei* tradiții medievale. Dar datorită respingerii ei, problema formei vieții creștine în lumea secolului al XII-lea sau în orice altă lume socială specifică a fost lăsată fără soluție. Problema constă în a transpune mesajul Bibliei într-o serie de diferențieri detaliate și particulare între alternative contemporane; pentru această sarcină e nevoie de tipuri de concepte și de investigații pe care Biblia însăși nu le furnizează. Există desigur momente și locuri cînd ceea ce oferă lumea seculară contemporană merită respingerea totală, așa cum s-a întîmplat în Imperiul Roman, cînd comunitățile evreiești și creștine au avut de înfruntat obligația de a-l venera pe împărat. Acestea sînt momentele martirilor. Dar vreme de lungi perioade în istoria creștină, această alegere de tip total — sau/sau — nu e cea cu care biserica e confruntată în lume; creștinul nu trebuie să învețe cum să moară ca martir, ci cum să se raporteze la formele vieții de zi cu zi. Pentru scriitorii secolului al XII-lea această problemă se pune în termeni de virtuți. Cum se raportează practicarea celor patru virtuți cardinale — dreptatea, înțelepciunea, cumpătarea, curajul — la cele teologice — credința, speranță, iubirea? Încă din 1300, această clasificare a virtuților apare și în texte latinești, și în texte vernaculare.

În *Etica* lui Abaelard, scrisă în jurul anului 1138, distincția esențială între viciu și păcat răspunde la această întrebare. Pentru a da o definiție corespunzătoare a viciului, Abaelard se folosește de ceea ce consideră a fi definiția lui Aristotel a virtuții, care ajunsese la el prin Boethius. În altă lucrare a sa, *Dialogus inter philosophum, Iudaeum et Christianum*, filozoful, care reprezintă vocea lumii antice, enumeră și definește virtuțile cardinale în termenii

lui Cicero, nu ai lui Aristotel. Acuzația lui Abaelard împotriva filozofului nu e numai sau mai ales cea de eroare pozitivă; el subliniază erorile de omisiune în concepția morală păgînă, caracterul incomplet al versiunii păgîne a virtuților chiar și la cei mai de seamă reprezentanți ai ei. Caracterul incomplet e atribuit inadecvării concepției filozofului despre binele suprem și a convingerilor sale despre raportul dintre voința umană și categoriile de bine și rău. Dar Abaelard se oprește mai ales asupra celui din urmă.

Creștinismul nu are nevoie numai de o reprezentare a lacunelor de caracter sau a viciilor, ci și de o concepție a încălcării legii divine, a păcatelor. Caracterul unui individ poate fi într-un anumit moment un amestec de virtuți și vicii, iar aceste dispoziții vor predispune voința către o direcție sau alta. Dar rămîne la libera alegere a voinței să urmeze aceste impulsuri sau să li se opună. Nici măcar prezența unui viciu nu duce automat la săvîrșirea unei fapte rele anume. Totul depinde de caracterul actului de voință interior. Așadar, caracterul, terenul virtuților și al viciilor, devine pur și simplu o circumstanță în plus, exterioară voinței. Adevăratul teren al moralității este cel al voinței și numai al voinței.

Această interiorizare a vieții morale cu accentul pe voință și lege trimite înapoi nu numai spre unele texte din Noul Testament, ci și spre stoicism. Merită să luăm în considerație rădăcinile sale stoice pentru a reliefa tensiunea dintre orice moralitate a virtuților și un anumit tip de moralitate a legii.

În concepția stoică, spre deosebire de cea aristotelică, *arete* este esențialmente o expresie singulară, iar posesia ei de către un individ e o chestiune de tipul totul sau nimic; poți fie să deții acea perfecțiune pe care o cere *arete* (*virtus* și *honestas* sînt termenii folosiți în traducerea latină), fie să nu o ai. Dacă ai virtuți, ai valoare morală; fără ele ești lipsit de orice valoare morală. Nu există stadii intermediare. Din moment ce virtutea presupune o judecată dreaptă, omul bun este și înțelept, în viziunea stoică. Asta nu înseamnă că acțiunile sale sînt cu necesitate reușite sau eficace. A face ce e bine nu aduce neapărat după sine plăcere sau fericire, sănătate trupească, succes lumesc sau de orice alt fel. Toate astea nu sînt încă bunuri autentice; sînt bunuri în măsura în care sprijină acțiunile bune ale unui agent cu o voință bine formată. Numai o asemenea voință poate fi necondiționat bună. Așadar, stoicismul renunță la orice noțiune de *telos*.

O voință care acționează bine trebuie să se conformeze legii întruchipate în natură, cu alte cuvinte ordinii cosmice. Virtutea este astfel conformitate cu legea cosmică, atît ca dispoziție interioară, cît și ca act exterior. Această lege e una și aceeași pentru toate ființele raționale; nu are nici o legătură cu particularități sau cu circumstanțe locale. Omul bun este un cetățean al universului; relația sa cu alte colectivități, cu orașe, regate sau imperii este secundară și accidentală. Stoicismul ne îndeamnă deci să ne *împotrivim* lumii conjuncturilor fizice și politice, dar, în același timp, ne cere să acționăm în conformitate cu natura. Aici apar semnele unui paradox, și ele nu sînt înșelătoare.

Căci, pe de o parte, virtutea își găsește scop și rost în exterior; a trăi bine înseamnă a trăi în respectul divinității și al ordinii cosmice, fără a urmări scopuri personale. Dar în fiecare caz particular, a face ce e bine înseamnă a acționa fără a te gîndi la un scop mai îndepărtat, a face ce e bine în sine. Pluralitatea virtuților și ierarhizarea lor teleologică în viața bună — așa cum erau înțelese de Aristotel și Platon și, înaintea lor, de Sofocle și Homer — au dispărut; un simplu monism al virtuții le ia locul. Nu e deci de mirare că stoicii și discipolii de mai tîrziu ai lui Aristotel nu au fost niciodată în stare să trăiască în pace argumentativă unii cu alții.

Stoicismul nu este doar un episod în cultura greacă și romană; el devine un model pentru moralitățile europene de mai tîrziu care invocă noțiunea de lege drept centrală în așa fel încît ea ajunge să ia locul concepțiilor despre virtuți. E un tip de opoziție care ar trebui să ne surprindă după discuția din capitolul anterior despre relația dintre acea parte a moralei care constă în regulile negative, prohibitive ale legii și acea parte care se referă la bunurile pozitive către care ne îndreaptă virtuțile; dar istoria ulterioară a moralei ne-a familiarizat în asemenea măsură cu ea, încît e foarte improbabil să ne mai surprindă. Cînd am comentat scurtele observații ale lui Aristotel despre dreptatea naturală, am sugerat că o comunitate a cărei viață urmărește un bun comun ce implică sarcini comune trebuie să-și articuleze viața morală în termeni de lege *și* de virtuți. Asta poate fi o indicație pentru ce s-a întîmplat cu stoicismul; căci presupunînd că o asemenea formă de comunitate dispare, tot așa cum a dispărut statul-cetate ca formă a vieții politice fiind înlocuit mai întîi de regatul macedonean și, apoi, de Imperiul Roman, ar dispărea și orice relație rațională între virtuți și lege. Nu ar exista atunci nici un bun comun autentic pe care să-l împărtășească toți; singurele bunuri ar fi cele individuale. În aceste împrejurări urmărirea *oricărui* bun privat ar risca inevitabil să intre adesea în conflict cu urmărirea altui bun și ar contraveni astfel cerințelor legii morale. Deci dacă ader la lege, va trebui să-mi suprim sinele privat. Scopul legii nu poate fi obținerea unui bun dincolo de lege; de aceea pare că nu mai există un astfel de bun acum.

Dacă am dreptate, stoicismul este o reacție la un tip particular de dezvoltare socială și morală, un tip de dezvoltare care anticipează în mod remarcabil unele aspecte ale modernității. Prin urmare, trebuie să ne așteptăm la reveniri ale stoicismului — care se și produc.

Într-adevăr, ori de cîte ori virtuțile încep să-și piardă locul central, reapar imediat modelele de gîndire și de acțiune stoice. Stoicismul rămîne una dintre posibilitățile morale permanente în cultura occidentală. Dar el nu a fost singurul și nici cel mai important model al acelor moraliști care mai tîrziu au redus întreaga, sau aproape întreaga, moralitate la conceptul de lege morală, și asta datorită faptului că o altă moralitate a legii, și mai severă, a convertit lumea antică — cea a iudaismului. Iudaismul a fost cel care s-a impus sub forma creștinismului. Dar cei care au înțeles creștinismul ca fiind în esență iudaic, cum au făcut Nietzsche și naziștii, au perceput, în

ostilitatea lor, un adevăr pe care nu l-au recunoscut mulți așa-ziși prieteni ai creștinismului. Căci Tora rămîne legea dată de Dumnezeu atît în Noul, cît și în Vechiul Testament; iar din perspectiva Noului Testament, Isus ca Mesia este atît judecătorul, cît și mediatorul căruia îi datorăm ascultare, așa cum a subliniat Conciliul din Trento prin decret. Karl Barth, care e și el o dată de acord cu Conciliul din Trento asupra acestui punct, spune: „Dacă nu ar fi Judecător, nu ar fi nici Mîntuitor“ (K. D., IV 1, p. 216).

Ce legătură poate exista atunci între o moralitate a legii implacabile și o concepție a virtuților? Retragerea lui Abaelard în viața interioară este, din punctul de vedere al contemporanilor săi, un refuz de a se confrunta cu îndatoririle ce formează contextul specific în care se pun întrebările lor. Cum am văzut, pentru Abaelard lumea socială exterioară reprezintă doar o acumulare de împrejurări contingente; dar, pentru mulți dintre contemporanii săi, tocmai aceste împrejurări definesc sarcina morală. Căci ei nu trăiesc într-o societate în care situația instituțională poate fi luată ca subînțeleasă; în secolul al XII-lea instituțiile mai trebuie încă să fie create. Nu întîmplător Ioan din Salisbury se ocupă de problema caracterului omului de stat. Ceea ce mai trebuie inventat în secolul al XII-lea este o ordine instituțională în care exigențele legii divine să poată fi mai ușor auzite și trăite în societatea laică din afara mînăstirilor. Problema virtuților devine astfel inevitabilă: ce om e în stare de asta? Ce tip de educație poate produce un astfel de om?

Poate că deosebirea dintre Abaelard, pe de o parte, și, de pildă, Alanus din Lille, pe de alta, trebuie înțeleasă în sensul acestor întrebări. Alanus, care scrie în anii 1170, îi privește pe păgîni ca reprezentînd nu atît o schemă morală opusă, cît o sursă de răspunsuri la întrebări politice. Virtuțile despre care scriu autorii păgîni sînt calități folositoare pentru a crea și a susține o ordine socială pămîntească; iubirea le poate transforma în virtuți autentice, a căror practicare îl apropie pe om de scopul său supranatural și ceresc. Cu Alanus din Lille începe deci o mișcare de sinteză între filozofia antică și Noul Testament. Modul în care el tratează textele lui Platon și Cicero anticipează modul în care Toma d'Aquino folosește părți din Aristotel care deveniseră accesibile doar către sfîrșitul secolului al XII-lea și în secolul al XIII-lea; dar, spre deosebire de Aquinat, Alanus subliniază importanța politică și socială a virtuților.

Care erau problemele politice pentru a căror soluție se impunea practicarea virtuților? Erau problemele unei societăți în care administrarea centrală și echitabilă a justiției, a universităților și a altor mijloace de a sprijini învățămîntul, cultura și tipul de civilitate caracteristic vieții urbane se aflau pe cale de a fi create. Instituțiile ce urmau să le susțină trebuiau încă inventate, în marea lor majoritate. Spațiul cultural în care puteau să existe trebuia stabilit undeva între exigențele particulariste ale unei comunități locale foarte accentuat rurale, în care totul e amenințat să fie absorbit de cutuma și puterea locală, și exigențele universaliste ale bisericii. Resursele pe care

le aveau la dispoziție erau foarte slabe: instituții feudale, disciplină monastică, limba latină, idei care fuseseră cîndva romane despre lege și ordine și noua cultură a Renașterii din secolul al XII-lea: cum poate atît de puțină cultură să controleze acest comportament și să inventeze atîtea instituții?

O parte a răspunsului ar fi: prin generarea unor tipuri de tensiune și chiar de conflict corecte, creatoare mai degrabă decît distructive, în ansamblu și pe termen lung, între profan și sacru, local și național, latin și vernacular, rural și urban. Educația morală continuă și virtuțile ajung să fie evaluate și redefinite numai în contextul unor asemenea conflicte. Trei aspecte ale acestui proces trebuie subliniate, luînd pe rînd în considerație virtuțile loialității și dreptății, cele militare și cavalerești și virtuțile purității și răbdării.

E ușor de recunoscut locul-cheie pe care loialitatea trebuie să-l ocupe în ierarhia unei societăți feudale; e tot atît de ușor de înțeles ca și nevoia de dreptate într-o societate caracterizată printr-o împestrițare de exigențe concurente și prin represiune promptă. Dar loialitate față de cine? Dreptate de la cine? Să ne oprim asupra conflictului dintre Henric II al Angliei și arhiepiscopul Thomas Becket. Amîndoi erau temperamente colerice, impetuoase și energice. Amîndoi reprezentau cauze mărețe. Deși interesul lui Henric era, în primul rînd, să sporească puterea regală, modul în care o făcea extindea domnia legii într-un sens fundamental, înlocuind feudele, obiceiul de a-ți face singur dreptate și cutuma locală cu un sistem infinit mai stabil, mai centralizat, mai echitabil și mai drept de tribunale și autorități publice. Becket, la rîndul său, reprezenta mai mult decît simplele manevre ale puterii ecleziastice, oricît de mult l-ar fi preocupat acestea. În afirmarea de sine a puterii episcopale și papale e subînțeleasă convingerea potrivit căreia legea omenească este o umbră a celei cerești și instituțiile legii întruchipează virtutea dreptății. Becket reprezintă recursul la o instanță absolută care se află dincolo de orice codificări laice și particulare. Pentru această concepție medievală, ca și pentru cea antică, nu există distincția modernă, liberală, între lege și morală, și asta din cauza unor trăsături comune ale regatului medieval și ale *polis*-ului așa cum îl concepe Aristotel. Ambele sînt considerate a fi comunități în care oamenii urmăresc împreună binele uman și nu doar o arenă în care fiecare individ își caută binele personal — așa cum se crede statul modern liberal.

De aici rezultă că, într-o mare parte a lumii antice și medievale, ca și în alte societăți premoderne, individul se identifică și se constituie prin unele dintre rolurile sale, roluri care îl leagă de comunitatea în și prin care se pot obține bunuri specific umane; mă confrunt cu lumea ca membru al acestei familii, case, al acestui clan, trib, oraș, neam, regat. Nu există un „eu" în afara lor. La asta se poate răspunde: ce se întîmplă cu sufletul meu nemuritor? În ochii lui Dumnezeu sînt un individ, înaintea și în afara oricărui rol. Această replică vine dintr-o concepție greșită care decurge din confuzia dintre noțiunea platoniciană a sufletului și cea a creștinismului catolic. Pentru

platonicieni, ca mai tîrziu pentru cartezieni, sufletul, care precedă orice existență trupească și socială, trebuie să aibă o identitate anterioară oricărui rol social; pentru creștinul catolic însă, ca și pentru aristotelic, trupul și sufletul nu sînt două substanțe diferite, legate între ele. Eu sînt trupul meu, iar trupul meu este ceva social care s-a născut din acești părinți, în această comunitate, cu o identitate socială specifică. Ceea ce e diferit la creștinul catolic este că eu, indiferent cărei comunități pămîntești îi aparțin, sînt *și* membru al unei comunități cerești, eterne, în care am de asemenea un rol, o comunitate reprezentată pe pămînt de biserică. Desigur că pot fi izgonit din oricare din aceste comunități, o pot părăsi sau îmi pot pierde locul pe care-l am. Pot deveni un exilat, un străin, un pribeag. Și astea sînt roluri distribuite social, recunoscute în comunitățile antice și medievale. Dar continuu să caut binele uman tot ca parte a unei comunități ordonate; în acest sens al comunității, pustnicul singuratic sau ciobanul din creierul munților e în aceeași măsură un membru al comunității ca și locuitorul de la oraș. Deci singurătatea nu mai este ce era pentru Filoctet. Individul își poartă rolurile comunității după sine ca parte a definiției sinelui, chiar și în izolarea sa.

Astfel, cînd s-au înfruntat Henric II și Becket, fiecare a trebuit să recunoască în celălalt nu doar o voință individuală, ci și un individ care reprezenta o autoritate. Becket a fost nevoit să recunoască ceea ce-i datora de drept regelui; iar cînd, în 1164, regele i-a cerut să se supună într-un mod pe care el nu-l putea accepta, a avut inteligența să preia rolul celui care se pregătește să fie martirizat. Pînă atunci, puterea laică era în cel mai bun caz timorată; nimeni nu ar fi îndrăznit să transmită arhiepiscopului verdictul negativ al tribunalului regal. Cînd, în cele din urmă, Henric a prilejuit moartea lui Becket, nu a putut să nu simtă nevoia de a face penitență și, cînd spun penitență, mă refer la ceva mai mult și de altă natură decît la ceea ce a fost nevoit să facă pentru a se reconcilia cu papa Alexandru III. Timp de mai bine de un an înainte de această reconciliere, din clipa în care a auzit de moartea lui Becket, s-a retras în încăperile sale, în posturi și rugăciuni, purtînd cămașa pocăinței; iar doi ani mai tîrziu a făcut penitență publică la Canterbury și s-a lăsat flagelat de călugări. Cearta dintre Henric și Becket a avut loc în cadrul împărtășit și de unul, și de altul al unui consens amănunțit asupra dreptății omenești și divine. Ea a fost posibilă numai datorită consensului lor adînc cu privire la ce înseamnă a pierde și a cîștiga pentru niște adversari pe care istoria trecutului lor i-a adus în această situație și care ocupă poziția de rege și, respectiv, de arhiepiscop. Deci atunci cînd Becket a fost împins într-o poziție în care a putut să-și asume rolul dramatic de martir, el și Henric nu erau în dezacord asupra criteriilor, semnificației și consecințelor martirajului.

Există, așadar, o deosebire crucială între acest conflict și cel de mai tîrziu dintre Henric VIII și Thomas Morus, în care era în discuție tocmai modul cum urmau să fie interpretate evenimentele. Henric II și Thomas

Becket se află în interiorul unei structuri narative unice; Henric VIII și Thomas Cromwell, pe de o parte, Thomas Morus și Reginald Pole, pe de alta, se găsesc în lumi conceptuale opuse și povestesc, în timp ce și după ce acționează, istorii diferite și incompatibile despre ce fac. În conflictul medieval, consensul asupra înțelegerii narative se manifestă și în consensul asupra virtuților și al viciilor; în conflictul epocii Tudor acest cadru al acordului medieval s-a pierdut. Iar ceea ce încercau să articuleze aristotelienii medievali era tocmai acest cadru.

În acest scop trebuiau să recunoască, firește, virtuți despre care Aristotel nu știa nimic. Una dintre ele merită o atenție specială. E vorba de virtutea teologică a iubirii de semeni. Ca urmare a analizei pe care o face prieteniei, Aristotel ajunge la concluzia că un om bun nu poate fi prietenul unui om rău, care e firească din moment ce legătura prieteniei autentice constă în atașamentul comun față de bine. Dar în centrul religiei biblice stă concepția iubirii față de cei care păcătuiesc. Ce anume omite universul lui Aristotel astfel încît noțiunea unei asemenea iubiri e de neconceput din interiorul său? Am sugerat mai înainte, cînd încercam să înțeleg relația dintre o morală a virtuții și una a legii, că pentru a o face inteligibilă e nevoie de un anume context. E contextul pe care îl formează o comunitate ce se constituie în jurul unui proiect comun care urmărește un bun comun și are astfel nevoie să recunoască o serie de tipuri de trăsături de caracter care duc la acest bine — virtuțile — și o serie de tipuri de acțiune care distrug relația necesară pentru a forma o asemenea comunitate — încălcările ce urmează să fie judecate conform legii comunității. Reacția adecvată la cele din urmă era pedeapsa, care se și aplică în general în societățile omenești la un astfel de tip de acțiune. Dar, spre deosebire de Aristotel, cultura Bibliei ne pune la dispoziție o reacție alternativă, și anume iertarea.

Care e condiția iertării? Ea pretinde ca transgresorul să accepte verdictul legii asupra acțiunii sale și să se poarte ca unul care acceptă pedeapsa cuvenită ca fiind dreaptă; de aici, rădăcina comună a termenilor „penitență" și „pedeapsă". Cel care a ofensat poate fi iertat dacă acest lucru e voit de persoana ofensată. Practica iertării presupune practica dreptății, dar cu o deosebire fundamentală. Dreptatea e administrată în mod normal de judecător, de o autoritate impersonală care reprezintă întreaga comunitate; iertarea însă nu poate fi acordată decît de cel care a fost vătămat. Virtutea care se manifestă prin iertare este iubirea de semeni. Nu există nici un cuvînt în limba greacă din vremea lui Aristotel care să se traducă corect prin „păcat", „căință" sau „iubire de semeni".

Din punct de vedere biblic, iubirea de semeni nu este doar o virtute care se adaugă la celelalte. Preluarea sa modifică, în mod radical, concepția binelui pentru om; căci comunitatea în care se realizează binele trebuie să fie o comunitate a reconcilierii, deci cu o istorie de un tip special. În discuția despre concepția și rolul virtuților în societățile eroice, am subliniat relația dintre concepție și rol, pe de o parte, și modul în care e înțeleasă

viața ca întruchipare a unei anumite structuri narative. Acum putem face o tentativă de a generaliza această teorie. Orice viziune particulară asupra virtuților e legată de o anumită noțiune particulară a structurii sau a structurilor narative ale vieții omenești. În schema Evului Mediu tîrziu, povestirea unei căutări sau a unei călătorii e un gen literar central. Omul este esențialmente *in via.* Scopul pe care îl urmărește poate răscumpăra, o dată atins, tot ce a fost greșit în viața sa de pînă atunci. Această noțiune de scop nu este desigur, în cel puțin două moduri esențiale, aristotelică.

În primul rînd, Aristotel privește *telos*-ul uman ca pe *un anumit tip de viață*; *telos* nu e ceva care se îndeplinește cîndva în viitor, ci chiar modul în care e construită întreaga noastră viață. E adevărat că viața bună care e *telos* culminează în contemplarea divinului și că, de aceea, pentru Aristotel și pentru omul medieval, viață bună se îndreaptă către un punct culminant. Cu toate acestea — dacă savanți ca J. L. Ackrill au dreptate (pp. 16–18) —, discuția lui Aristotel despre locul pe care îl ocupă contemplarea se plasează în interiorul concepției despre viața bună ca un întreg în care în diverse stadii relevante trebuie să se obțină diverse excelențe omenești. De aceea, noțiunea de mîntuire finală a unei vieți omenești în care căința e aproape în întregime absentă nu-și are locul în schema sa; istoria tîlharului răstignit e de neînțeles în termeni aristotelici. Și e de neînțeles tocmai pentru că iubirea de semeni nu este o virtute pentru Aristotel. În al doilea rînd, noțiunea vieții umane ca o căutare sau o călătorie în care întîlnești diverse chipuri ale răului și le învingi presupune o concepție a răului care în cel mai bun caz e doar sugerată în treacăt în scrierile sale. Pentru Aristotel, a avea vicii înseamnă a rata calea virtuții. Orice malformație de caracter este o deficiență, o lipsă. De aceea, în termeni aristotelici, e foarte greu să faci deosebirea dintre *a rata să fii bun,* pe de o parte, și *răul pozitiv*, pe de alta, cu alte cuvinte între Henric II și Gilles de Retz, sau între virtualitățile din fiecare dintre noi care pot fi de un fel sau de altul. Spre deosebire de Aristotel, Sfîntul Augustin a trebuit să se confrunte cu această dimensiune a răului. Augustin se înscrie în tradiția neoplatoniciană a înțelegerii oricărui rău ca pe o absență a binelui; dar el consideră că răul în natura umană constă în consimțirea voinței la rău, o consimțire care presupune și anticipă oricare serie explicită de alegeri particulare. Răul este, într-un fel sau altul, de asemenea natură, și voința umană este, într-un fel sau altul, de asemenea natură, încît voința se poate bucura de rău. Acest rău își găsește expresia în sfidarea legii divine și a legii omenești, în măsura în care aceasta o reflectă pe cea dintîi; căci consimțirea la rău e tocmai voința de a se abate de la lege.

Povestirea în care se întruchipează viața omenească are deci o formă în care subiectului — care poate fi una sau mai multe persoane individuale sau, de pildă, poporul Israelului ori cetățenii Romei — i se dă o sarcină în a cărei îndeplinire constă modul său particular de a-și însuși binele uman; calea către împlinirea sarcinii e blocată de diverse forme exterioare și interioare

ale răului. Virtuțile sînt calitățile care fac posibilă victoria asupra acestora, împlinirea sarcinii și săvîrșirea călătoriei. Astfel, deși concepția despre virtuți rămîne una teleologică, ea se deosebește foarte mult de cea a lui Aristotel în două moduri importante care privesc înțelegerea sa creștină și augustiniană a răului și dincolo de ea.

În primul rînd, Aristotel consideră că posibilitatea de a realiza binele uman, *eudaimonia,* poate fi zădărnicită de accidente exterioare. El admite că virtuțile te ajută în mare măsură să înfrunți adversitățile, dar mari nenorociri, cum e cea care-l lovește pe Priam, exclud posibilitatea de a ajunge la *eudaimonia* — la fel ca urîțenia, originea joasă și neputința de a avea copii. Din perspectiva medievală contează nu numai convingerea potrivit căreia nici o ființă omenească cu aceste trăsături nu e exclusă de la binele uman, dar și cea potrivit căreia nici un rău nu ne poate exclude vreodată, atîta vreme cît nu sîntem complicii săi.

În al doilea rînd, viziunea medievală este istorică într-un mod în care nu putea fi cea aristotelică. Ea plasează strădiunța noastră de a atinge binele nu doar într-un context specific — care pentru Aristotel era *polis*-ul —, ci într-un context care are el însuși o istorie. Drumul către bine înseamnă a te mișca în timp, și această mișcare poate aduce cu sine o nouă înțelegere a ce înseamnă să te apropii de bine. Istoricii moderni ai Evului Mediu subliniază adesea slăbiciunile și inadecvarea istoriografiei medievale; iar narațiunile pe care le folosesc marii scriitori pentru a descrie viața umană ca pe o călătorie sînt fictive și alegorice. Asta se explică, în parte, prin faptul că, pentru gînditorul medieval, schema istorică de bază a Bibliei era un sistem în interiorul căruia se simțea în siguranță. E adevărat că, pentru ei, concepția despre istorie nu evoca descoperirea și redescoperirea continuă a ceea ce înseamnă istoria; dar, cu toate acestea, aveau o concepție istorică despre viața omenească.

Ca urmare a acestei viziuni medievale, virtuțile vor fi acele calități datorită cărora oamenii supraviețuiesc relelor întîlnite în călătoria lor istorică. Am subliniat deja faptul că societățile medievale sînt, în general, societăți de conflicte, fărădelegi și multiplicitate pestriță. John Gardner scrie despre cercul care se formase în secolul XV în jurul lui John de Gaunt, cel de-al patrulea fiu al lui Edward III: „Ceea ce ei își doreau mai presus de toate de la lumea lor era lege și ordine, o monarhie fermă și nedisputată sau, în cuvintele lui Dante, «Voința unică ce rezolvă multiplul»; ceea ce vedeau în jurul lor, și detestau din tot sufletul, erau instabilitatea, valorile degradate, luptele nesfîrșite, amestecul nebunesc de lucruri înalte și joase, nu Unul, ci Multiplul — ceea ce Chaucer numea, în minunata sa prelucrare a unui poem de Boethius, « dezmățul cosmic »“ (Gardner 1977, p. 227). Acest fragment sugerează că exista o ambiguitate generală în atitudinea medievală față de viața morală.

Pe de o parte, această viață este in-formată de o viziune idealizată asupra lumii ca ordine integrată, în care temporalul oglindește eternul. Orice lucru

își are locul cuvenit într-o asemenea ordine. E viziunea intelectuală a sistemului total care își găsește expresia supremă în Dante și Toma d'Aquino și către care aspiră o mare parte a gîndirii medievale obișnuite. Dar pînă și pentru gîndirea medievală, ca să nu mai vorbim de viața medievală, e greu să fie cu totul sistematică. Nu e vorba doar de a face să coincidă ideile feudale cu cele moștenite de la lumea eroică și creștină, dar se mai adaugă și tensiunea dintre Biblie și Aristotel. În tratatul său despre virtuți, Toma le împarte, după schema devenită convențională, în virtuți cardinale (înțelepciune, dreptate, cumpătare, curaj) și în triada celor teologice. Dar ce se întîmplă atunci cu virtuți cum ar fi, de pildă, răbdarea? Toma citează Epistola Sf. Iacov: „Iar răbdarea să-și aibă lucrul ei desăvîrșit“ (*S.Th.* LXI, art.3; Iacov 1,4) și se întreabă dacă răbdarea n-ar trebui să facă parte dintre virtuțile principale. Dar apoi îl citează pe Cicero împotriva lui Iacov și argumentează că virtuțile cardinale le conțin de fapt pe toate celelalte. Dacă e într-adevăr așa, atunci Aquinatul nu se referă, folosind numele latinești ale virtuților cardinale, la chiar același lucru pe care-l are în vedere Aristotel cînd întrebuințează echivalentele lor grecești, fiindcă una sau mai multe dintre virtuțile cardinale trebuie să conțină atît răbdarea, cît și o altă virtute biblică pe care Aquinatul o recunoaște explicit, și anume smerenia. Cu toate acestea, Aristotel menționează într-un singur loc ceva similar cu smerenia, și atunci e vorba de un viciu; iar răbdarea nu apare nicăieri.

Dar pînă și toate astea nu pot reda gama largă și varietatea tratatelor medievale despre virtuți. Cînd Giotto zugrăvește, la Padova, virtuțile și viciile, el le prezintă pe perechi, iar aceste prezentări vizuale sugerează, prin forma lor originală și imaginativă, că un nou tip de imagine poate fi, în sine, un nou mod de a regîndi lucrurile; Berenson susține că, în fresce cum sînt cele ale viciului avariției sau ale nedreptății, Giotto răspunde la întrebarea: care sînt trăsăturile semnificative ale înfățișării unui om stăpînit exclusiv de aceste vicii? Răspunsurile sale ilustrează o viziune asupra viciilor care pare, pe de o parte, să contrazică și, pe de alta, să presupună schema aristotelică. Nu poate exista o evidență mai frapantă a eterogenității gîndirii medievale.

De aceea chiar și o sinteză ideală este, într-o anumită măsură, precară. În practica medievală transpunerea virtuților asupra conflictelor și relelor vieții medievale are ca efect, în împrejurări diferite, perspective diferite asupra ierarhiei virtuților. Răbdarea și puritatea pot într-adevăr deveni foarte importante. Puritatea are o importanță crucială, pentru că lumea medievală recunoaște cît de ușor se poate pierde înțelegerea noțiunii de bine suprem prin intervenția amăgirii lumești; tot așa se întîmplă și cu răbdarea, pentru că e virtutea rezistenței la rău. Un poet englez de secol al XIV-lea pe care îl preocupau aceste teme a scris un poem, *Pearl*, în care un om descoperă că o iubește pe fiica sa moartă, pe care o vede în vis, mai mult decît pe Dumnezeu, și un altul, *Patience*, în care Iona e întristat de faptul că Dumnezeu amînă distrugerea cetății Ninive, deoarece amînarea îi face pe oameni să se îndoiască de profețiile sale; dar ajunge să înțeleagă că această

lume stricată continuă să existe numai fiindcă Dumnezeu este răbdător și se mînie greu. Conștiința medievală recunoaște că punctul său de sprijin în concepția despre binele suprem este în permanență fragil și amenințat. Lumea medievală este astfel nu numai o lume în care sistemul virtuților depășește perspectiva aristotelică, ci, mai ales, o lume în care legăturile între elementul narativ distinctiv al vieții și caracterul viciilor ajung în primul plan al conștiinței, și nu doar în termeni biblici.

În acest punct al discuției trebuie să punem o întrebare esențială. Dacă o mare parte din teoria și practica medievală este, în atîtea privințe, în contradicție cu anumite teze centrale ale lui Aristotel, în ce sens mai putem vorbi atunci de o teorie și practică aristotelică? Cu alte cuvinte: nu cumva expunerea mea asupra gîndirii medievale cu privire la virtuți face dintr-un aristotelic riguros cum e Toma d'Aquino o figură medievală cu totul atipică? Sigur că o face. Merită să ne oprim asupra unor trăsături centrale ale felului cum interpretează virtuțile, care fac din Aquinat o figură neașteptat de marginală a istoriei de care mă ocup. Asta nu înseamnă că neg rolul său crucial de comentator al lui Aristotel; analiza sa la *Etica nicomahică* rămîne cea mai bună pînă în ziua de azi. Dar, în anumite puncte-cheie, atitudinea sa față de virtuți este discutabilă.

E vorba, în primul rînd, de schema sa generală de clasificare pe care am pomenit-o deja. Tabla de virtuți a lui Toma d'Aquino se prezintă ca o schemă exhaustivă și consecventă. Astfel de scheme largi de clasificare trebuie să ne pună întotdeauna pe gînduri. Un Linné sau un Mendeleev au descoperit poate cu adevărat, printr-o intuiție genială, o ierarhie sistematică a materialelor empirice care a fost confirmată de o teorie posterioară; dar acolo unde cunoașterea noastră e într-adevăr empirică trebuie să fim atenți să nu confundăm ceea ce am învățat în mod empiric cu ceea ce decurge dintr-o teorie, chiar dacă teoria e adevărată. O mare parte a cunoașterii noastre despre virtuți este empirică în acest sens: învățăm ce fel de trăsătură e sinceritatea sau curajul, ce înseamnă în practică, ce obstacole creează și ce obstacole evită și multe altele, în mare parte numai fiindcă observăm cum e practicată de noi și de alții. Și deoarece trebuie să fim educați întru virtuți, și mulți dintre noi avem o educație incompletă și nesistematică de-a lungul unei bune părți a vieții noastre, e inevitabil să existe un fel de dezordine empirică în modul în care cunoștințele noastre asupra virtuților se așază într-o anumită ordine, mai ales cele cu privire la cum se leagă practicarea fiecărei virtuți de practicarea tuturor celorlalte. Avînd în vedere aceste considerații, modul lui Toma de a clasifica virtuțile și modul său de a le trata, în consecință, ca pe o unitate ridică întrebări la care nu vom găsi răspuns în acest text.

Căci, pe de o parte, fundalul teoretic al sistemului său de clasificare are două părți: una este o repetiție a cosmologiei aristotelice, iar cealaltă este specific creștină și teologică. Dar avem toate motivele să respingem biologia și fizica lui Aristotel, iar partea de teologie creștină care se referă la

adevăratul scop al omului și care nu e metafizică aristotelică este, pentru Aquinat, o problemă de credință nu de rațiune. Să privim în această lumină afirmația sa potrivit căreia conflictele morale autentice nu sînt altceva decît rezultatul unei acțiuni anterioare greșite. Firește, asta e *o* sursă de conflict. Dar e valabilă pentru Antigona și Creon, pentru Odiseu și Filoctet sau chiar pentru Oedip? Sau pentru Henric II și Thomas Becket? Căci, presupunînd că modul meu de a privi aceste situații e măcar aproximativ corect, fiecare din aceste conflicte autentice poate apărea *în interiorul* unui singur individ la fel de bine ca și între indivizi.

Punctul de vedere al lui Toma, ca și cel al lui Aristotel, exclude tragedia care nu e rezultat al defectelor umane, al păcatului și al greșelii. Spre deosebire de Aristotel, în cazul său e vorba de rezultatul unei teologii care pornește de la presupunerea că lumea și omul au fost la origine bune și s-au degradat numai ca urmare a unor acțiuni ale voinței omenești. Cînd o astfel de teologie se îmbină cu o teorie aristotelică a cunoașterii lumii naturale, ea are nevoie de o *scientia* a ordinii morale și fizice, în care fiecare lucru își are locul într-o ierarhie deductivă, în fruntea căreia se află cîteva principii fundamentale, al căror adevăr e acceptat ca certitudine. Dar, pentru oricine împărtășește această teorie aristotelică a cunoașterii, apare o problemă de care s-au ocupat mulți comentatori. Căci, conform propriei descrieri a lui Aristotel, generalizările politicii și eticii nu se pot potrivi cu o astfel de prezentare deductivă. Ele nu sînt necesar și universal valabile, ci doar *hos epi to polu*, în general și de cele mai multe ori. Dacă e adevărat, atunci nu trebuie să dorim sau să ne așteptăm să putem face o expunere asupra virtuților ca aceea a lui Toma.

Asta e o problemă atît morală, cît și epistemologică. P. T. Geach, un urmaș contemporan al lui Toma d'Aquino — cel puțin din acest punct de vedere —, a prezentat problema unității virtuților după cum urmează (Geach 1977). Să presupunem că cineva ale cărui scopuri și țeluri sînt în general rele, un nazist devotat și inteligent, de pildă, are virtutea curajului. Ar trebui atunci să răspundem, remarcă Geach, că ori nu e vorba de curaj, ori curajul nu e o virtute în acest caz. Asta e o replică inevitabilă pentru cineva care împărtășește viziunea lui Toma despre unitatea virtuților. În ce constă greșeala?

Să ne gîndim la ce ar însemna, la ce a însemnat, de fapt, reeducarea unui astfel de nazist: ar exista multe vicii de care ar trebui să se dezvețe și multe virtuți pe care ar trebui să le învețe. Smerenia și iubirea ar fi ceva nou pentru el în multe — dacă nu chiar în toate — privințele. Dar e important să nu trebuiască să uite sau să învețe din nou ceea ce știa atît despre evitarea lașității, cît și a temerității nesăbuite în fața răului și a pericolului. În plus, tocmai faptul că nu era lipsit de virtuți făcea posibil contactul moral între el și cei care aveau sarcina să-l reeduce și constituia o bază pe care se putea construi. Dacă negăm că acest tip de nazist era curajos sau că acest curaj era o virtute, desființăm deosebirile dintre ce se cerea reeducat, din punct

de vedere moral, la o astfel de persoană și ce nu. Prin urmare, cred că orice versiune a aristotelismului moral legată în mod necesar de o teză riguroasă a unității virtuților (cum e cea a Aquinatului și a lui Aristotel însuși) e o poziție total greșită.

De aceea e important de subliniat că expunerea tomistă a virtuților aristotelice nu e singura expunere posibilă și că Toma, chiar dacă e cel mai mare teoretician medieval, nu e un gînditor medieval caracteristic. Iar accentul pe care l-am pus pe diversitatea și dezordinea utilizărilor, extensiunilor și amendamentelor medievale ale lui Aristotel este esențial pentru a înțelege cum gîndirea medievală nu făcea doar parte din tradiția teoriei și practicii morale pe care o descriu, ci marca și un progres real. Totuși, perioada medievală care se înscria în această tradiție era aristotelică în sensul deplin al cuvîntului, și asta nu numai în versiunile sale creștine. Cînd Maimonide a fost întrebat de ce a stabilit Dumnezeu atîtea sărbători în Tora, el a explicat că sărbătorile oferă ocazia de a face noi prietenii și de a le întări pe cele vechi și că, pentru Aristotel, virtutea prieteniei este legătura dintre membrii comunității umane. Această relație dintre perspectiva istorică biblică și cea aristotelică în atitudinea față de virtuți este o performanță unică a Evului Mediu, atît în termeni iudaici și islamici, cît și în termeni creștini.

14

Natura virtuților

Ca replică la istoria pe care am povestit-o pînă acum, mi s-ar putea sugera că, pînă și în interiorul tradiției de gîndire relativ coerente pe care am schițat-o aici, apar prea multe concepții diferite și incompatibile despre virtute ca să poată exista o unitate reală a conceptului sau măcar a istoriei sale. Homer, Sofocle, Aristotel, Noul Testament și gînditorii medievali se deosebesc prea mult și din prea multe puncte de vedere între ei. Fiecare oferă table de virtuți diferite și incompatibile, acordă o ordine de importanță diferită diverselor virtuți și are teorii diferite și incompatibile despre ele. Dacă am lua în considerație scriitorii occidentali de mai tîrziu, lista deosebirilor și a incompatibilităților ar fi și mai lungă; iar dacă ne-am extinde și asupra culturii japoneze sau amerindiene, de pildă, deosebirile ar fi și mai adînci. Ar fi mult prea ușor să tragem concluzia că există un număr de concepții opuse și alternative despre virtute, dar nici o singură concepție centrală, nici măcar în interiorul tradiției pe care am descris-o.

Pledoaria în favoarea unei asemenea concepții poate fi construită cel mai bine dacă începem prin a examina enumerările foarte deosebite pe care diferiți autori în diferite epoci și locuri le-au inclus în tablele lor de virtuți. De unele dintre ele — cea a lui Homer, a lui Aristotel și a Noului Testament — m-am ocupat deja mai mult sau mai puțin amănunțit. Aș dori — cu tot riscul de a mă repeta — să amintesc cîteva din trăsăturile lor cheie și să le compar, în continuare, cu cele ale altor doi autori occidentali mai moderni, Benjamin Franklin și Jane Austen.

Primul exemplu e cel al lui Homer. Cel puțin cîteva puncte ale listei homerice de *aretai* nu ar fi considerate de cei mai mulți dintre noi, astăzi, ca virtuți; cel mai limpede exemplu ar fi forța fizică. La asta mi s-ar putea răspunde că probabil nu ar trebui să traducem cuvîntul *arete* din Homer prin „virtute", ci prin „excelență"; și poate că, dacă l-am traduce astfel, am desființa deosebirea aparent uimitoare dintre Homer și noi. Căci e de la sine înțeles și pentru noi că a avea forță fizică înseamnă a avea excelență fizică. Dar, de fapt, nu am anula deosebirea dintre Homer și noi, ci doar am reformula-o. Căci, din ce spunem acum, pare că *arete*, conceptul homeric de excelență, e una, iar conceptul nostru de virtute e alta, din moment ce o însușire specială poate fi o excelență pentru Homer, dar nu o virtute pentru noi, și viceversa.

Dar tabla de virtuți a lui Homer nu se deosebește doar de a noastră, ci și de cea a lui Aristotel. Iar cea a lui Aristotel se deosebește, firește, de a noastră. Pe de o parte, cum spuneam mai înainte, unele cuvinte grecești care denumesc virtuțile nu se pot traduce ușor în engleză, sau mai bine zis din greacă. Pe de altă parte, să ne gîndim la importanța prieteniei ca virtute pentru Aristotel — și la cît se deosebește de ce înseamnă prietenia pentru noi! Sau la locul lui *phronesis* — ce deosebire față de Homer și de noi! Spiritul primește la Aristotel omagiul pe care-l primește trupul la Homer. Dar deosebirea dintre Aristotel și Homer constă nu numai în faptul că fiecare include și exclude alte virtuți în tabla sa. Ea se mai manifestă atît în modul în care sînt alcătuite aceste table, cît și în lucrurile care sînt considerate relativ centrale sau marginale față de excelența umană.

La asta se adaugă modificarea relației dintre virtuți și ordinea socială. Pentru Homer, paradigma excelenței umane e războinicul, în vreme ce pentru Aristotel e gentlemanul atenian. Într-adevăr, conform teoriei sale, anumite virtuți nu sînt accesibile decît celor care au un statut social înalt și averi; există virtuți la care omul sărac nu are acces, chiar dacă e liber — și anume cele care au o importanță centrală pentru viața oamenilor. Mărinimia — din nou, nici o traducere a lui *megalopsychia* nu e satisfăcătoare — și dărnicia nu sînt doar virtuți, ci virtuți importante în schema aristotelică.

Trebuie să adaug imediat că cel mai mare contrast cu tabla lui Aristotel nu-l constituie nici tabla lui Homer, nici cea a lumii moderne, ci Noul Testament. Căci Noul Testament nu laudă doar virtuți necunoscute de Aristotel — credința, speranța și iubirea — și nu spune nimic despre virtuți care pentru el sînt esențiale, cum ar fi *phronesis*, ci laudă ca virtute cel puțin o calitate pe care Aristotel o consideră un viciu legat de mărinimie, și anume smerenia. Pe deasupra, deoarece în Noul Testament bogații sînt destinați chinurilor iadului, e clar că nu au acces la virtuțile-cheie care sînt, în schimb, accesibile sclavilor. Noul Testament se deosebește atît de Homer, cît și de Aristotel, nu doar prin conținutul tablei de virtuți, ci, din nou, și prin ierarhizarea lor.

Să comparăm acum cele trei table discutate pînă acum — cea homerică, cea aristotelică, cea a Noului Testament — cu două table mult mai tîrzii; una din ele poate fi dedusă din romanele lui Jane Austen, iar cealaltă a fost alcătuită de Benjamin Franklin. La Jane Austen ies în evidență două trăsături. Una este importanța acordată „statorniciei“, o virtute despre care voi vorbi mai tîrziu, în alt capitol. Rolul pe care îl joacă la Austen e întrucîtva analog cu cel pe care îl joacă *phronesis* la Aristotel; e o virtute ce reprezintă o condiție prealabilă pentru toate celelalte. A doua este felul cum ea tratează virtutea care pentru Aristotel era virtutea agreabilului (pentru care nu există nume, spune el) ca un simulacru al unei virtuți autentice — numită de ea amabilitate. Omul care se poartă agreabil o face din considerente de onoare și oportunitate, după Aristotel; pentru Jane Austen însă, era posibil și

necesar ca posesorul acestei virtuți să aibă o afecțiune reală pentru oameni în sine. (E important să amintim aici că Jane Austen era creștină.) Aristotel însuși tratase curajul militarului ca pe un simulacru de curaj adevărat. De astă dată apare încă un tip de dezacord cu privire la virtuți, și anume cu privire la însușirile care sînt autentice și la cele care sînt simple simulacre.

În enumerarea lui Benjamin Franklin găsim aproape toate tipurile de deosebiri față de cel puțin una din tablele pe care le-am analizat și încă una în plus. El include noi virtuți cum ar fi curățenia, tăcerea și hărnicia; e clar că privește ca pe o virtute setea de îmbogățire, care pentru greci era viciul *pleonexia*; pe de o parte, tratează unele virtuți considerate majore pînă la el drept minore, iar pe de alta, redefinește unele virtuți familiare. În lista de treisprezece virtuți alcătuită de Franklin ca parte a sistemului său de justificare morală personală, el ilustrează fiecare virtute cu o maximă a cărei aplicare *este* virtutea în chestiune. În cazul castității, maxima este: „Sexualitatea trebuie folosită rar și numai pentru sănătate și procreare — niciodată din plictiseală, slăbiciune sau întinînd onoarea și liniștea ta sau a altora.“ E limpede că, pentru autorii anteriori, ,,castitatea“ nu însemna același lucru.

Am acumulat deci uimitor de multe deosebiri și incompatibilități în cele cinci expuneri ale virtuților pe care le-am prezentat sau la care ne-am referit. Întrebarea pe care am pus-o la început a devenit, așadar, mai relevantă. Dacă diferiți autori din perioade și locuri diferite, dar în cadrul aceleiași istorii a culturii occidentale, includ în tabla lor lucruri atît de deosebite, pe ce se întemeiază presupunerea noastră potrivit căreia ei aspiră, de fapt, să enumere lucruri de același tip sau împărtășesc un concept comun? O altă considerație pare să confirme un presupus răspuns negativ la această întrebare. Pe lîngă faptul că fiecare din cei cinci autori enumeră lucruri deosebite și incompatibile, fiecare listă întruchipează și exprimă o teorie diferită despre ce este o virtute.

În poemele homerice, virtutea este o calitate a cărei manifestare permite unei persoane să facă exact ce-i cere rolul său social bine definit. Rolul principal îi revine războinicului rege, și înțelegem de ce Homer enumeră anumite virtuți dacă recunoaștem că virtuțile-cheie trebuie desigur să fie cele care te ajută să excelezi în lupte și la jocuri. De aici rezultă că nu putem identifica virtuțile homerice pînă nu am identificat mai întîi rolurile sociale cheie din societatea homerică și cerințele fiecăruia dintre ele. Reprezentarea despre *ce ar trebui să facă oricine îndeplinește rolul cutare sau cutare* e anterioară conceptului de virtute; cel de-al doilea se aplică doar *via* primul.

În expunerea lui Aristotel lucrurile stau cu totul altfel. Chiar dacă unele virtuți sînt accesibile doar anumitor tipuri de oameni, totuși ele nu se aplică omului ca posesor al unui rol social, ci omului în sine. *Telos*-ul omului ca specie determină însușirile omenești care sînt virtuți. Deși Aristotel tratează dobîndirea și practicarea virtuților ca mijloace în vederea unui scop, nu trebuie uitat că relația dintre mijloace și scop e una intrinsecă, și nu exterioară. Prin relație intrinsecă vreau să spun că scopul nu poate fi caracterizat în

mod adecvat independent de caracterizarea mijloacelor. Așa se întîmplă cu virtuțile și cu *telos*-ul care, pentru Aristotel, constă în viața bună a omului. Exercițiul virtuților este, în sine, o componentă crucială a vieții bune. Această deosebire între relația externă și intrinsecă dintre mijloace și scop nu apare explicit în *Etica nicomahică*, dar e o deosebire esențială pe care trebuie să o facem pentru a înțelege ce vrea să spună Aristotel. Toma d'Aquino e cel care face această deosebire în mod explicit cînd apără definiția dată virtuții de către Sf. Augustin și e limpede că se înscrie conștient în linia tradiției aristotelice la acest capitol.

Expunerea virtuților în Noul Testament are aceeași structură logică și conceptuală ca aceea a lui Aristotel, deși se deosebește din punctul de vedere al conținutului — Aristotel nu l-ar fi admirat deloc pe Isus Cristos și ar fi fost îngrozit de Sf. Pavel. Virtutea înseamnă, ca la Aristotel, o calitate care, cînd e practicată, duce la atingerea *telos*-ului uman. *Binele* pentru om e, firește, nu doar natural, ci și supranatural, dar supranaturalul mîntuiește și desăvîrșește natura. Relația dintre virtuți ca mijloace în vederea unui scop care este integrarea omenescului în împărăția cerească ce va să vină este intrinsecă, și nu externă, tot așa cum e și la Aristotel. Desigur că acest paralelism îi permite Aquinatului să facă o sinteză între Aristotel și Noul Testament. O trăsătură-cheie a acestui paralelism este modul în care conceptul *vieții bune a omului* îl precedă pe cel al virtuții la fel cum, la Homer, îl preceda conceptul rolului social. Din nou, modul în care se aplică cel dintîi determină modul de aplicare a celui din urmă. În ambele cazuri conceptul de virtute este un concept secundar.

Intenția teoriei lui Jane Austen cu privire la virtuți este alta. C. S. Lewis a subliniat, pe bună dreptate, cît de profund creștină e viziunea ei morală și, tot pe bună dreptate, Gilbert Ryle subliniază cît de mult îi datorează lui Shaftesbury și lui Aristotel. De fapt, în concepția ei există și elemente homerice, deoarece, spre deosebire de Aristotel și de Noul Testament, la ea apare preocuparea pentru rolurile sociale. Jane Austen e deci importantă pentru modul în care reușește să combine ceea ce, la prima vedere, par a fi expuneri teoretice disparate ale virtuților. Dar, pentru moment, trebuie să amînăm orice încercare de a aprecia semnificația sintezei sale. Ne vom opri, în schimb, asupra unui cu totul alt stil, și anume cel al expunerii lui Benjamin Franklin asupra virtuților.

Expunerea sa e teleologică, tot așa cum e și cea a lui Aristotel; dar, spre deosebire de cea a lui Aristotel, este utilitaristă. Pentru Franklin, virtuțile sînt mijloace pentru atingerea unui scop (*Autobiography*), dar relația dintre scop și mijloace este mai curînd una exterioară decît intrinsecă. Scopul pe care îl slujește cultivarea virtuților este fericirea înțeleasă însă ca succes și prosperitate la Philadelphia și, în cele din urmă, în ceruri. Virtuțile trebuie să fie folositoare, și Franklin subliniază mereu importanța criteriului utilității în cazuri individuale: „Nu cheltui bani decît ca să-ți faci bine ție sau altora, adică nu risipi nimic", „Spune numai ce e util pentru tine sau pentru alții,

nu face conversație inutilă“ și, cum știm deja, „Sexualitatea trebuie folosită rar și numai pentru sănătate sau procreare...“ Aflat la Paris, Franklin e îngrozit de arhitectura pariziană: „Risipă fără rost de marmoră, porțelan, aurării.“

Ne confruntăm astfel cu cel puțin trei concepții foarte diferite despre virtuți: virtutea e calitatea care permite unui individ să-și împlinească rolul social (Homer); virtutea e calitatea care permite individului să se apropie de realizarea *telos*-ului specific uman, natural sau supranatural (Aristotel, Noul Testament și Toma d'Aquino); virtutea e o calitate utilă pentru a obține succesul pămîntean și ceresc (Franklin). Le putem oare considera ca pe trei versiuni diferite și opuse ale aceluiași lucru? Sau, dimpotrivă, sînt trei descrieri a trei lucruri diferite? Poate că structurile morale din Grecia arhaică, din Grecia secolului al IV-lea și din Pennsylvannia secolului al XVIII-lea se deosebeau atît de mult între ele încît ar trebui tratate ca întruchipări ale unor concepte foarte diferite, a căror deosebire rămîne inițial ascunsă ochilor noștri datorită accidentului istoric al unui vocabular moștenit ce ne induce în eroare din cauza asemănării lingvistice care continuă să existe mult după ce identitatea și asemănarea conceptuală au încetat. Întrebarea noastră de la început e mai actuală decît oricînd.

Dar, deși m-am oprit asupra cazului *prima facie* pentru a susține că deosebirile și incompatibilitățile dintre diversele expuneri sugerează că nu există o concepție unitară, centrală, esențială a virtuților care să poată avea pretenția de valabilitate universală, ar mai trebui să adaug că fiecare din cele cinci versiuni pe care le-am schițat atît de sumar reprezintă o asemenea pretenție. Și tocmai datorită acestei trăsături, ele nu sînt interesante numai din punct de vedere sociologic sau istoric. Fiecare din ele revendică nu numai o hegemonie teoretică, ci și una instituțională. Pentru Odiseu, ciclopii sînt condamnați fiindcă nu au agricultură, *agora* și *themis*. Pentru Aristotel, barbarii sînt condamnați fiindcă nu au *polis* și sînt astfel incapabili de politică. Pentru creștinii Noului Testament, nu există mîntuire în afara bisericii apostolice. Știm că pentru Benjamin Franklin virtuțile erau „mai acasă“ la Philadelphia decît la Paris, și că pentru Jane Austen piatra de încercare a virtuților e un anumit tip de căsătorie și un anumit tip de ofițer de marină — mai bine zis un anumit tip de ofițer de marină *englez*.

Acum putem pune nemijlocit întrebarea: sîntem sau nu în stare să desprindem din aceste exigențe rivale și diferite un concept unitar central al virtuților căruia să-i putem da o explicație mai convingătoare decît celelalte de pînă acum? Voi demonstra că, de fapt, putem descoperi un astfel de concept central care dă o unitate conceptuală tradiției despre a cărei istorie am vorbit. Ea ne va ajuta să facem o deosebire clară între acele credințe despre virtuți care se înscriu într-adevăr în această tradiție și cele care nu o fac. E un concept complex, ceea ce desigur nu ne miră, ale cărui diverse părți decurg din diverse stadii ale evoluției acestei tradiții. Astfel, într-un anumit sens, conceptul însuși întruchipează istoria din care rezultă.

Una din caracteristicile conceptului de virtute care reiese clar din argumentația de pînă acum este că, pentru a putea fi aplicat, el trebuie întotdeauna să preia anumite descrieri anterioare de caracteristici ale vieții morale și sociale, în sensul cărora trebuie definit și explicat. Deci, în versiunea homerică, conceptul virtuții e secundar față de *un rol social*, în cea aristotelică, e secundar față de *viața bună a omului* concepută ca *telos* al acțiunii umane, iar mult mai tîrziu, la Franklin, e secundar față de utilitate. Ce anume din expunerea pe care o voi face constituie, în mod similar, fundalul necesar pentru a înțelege conceptul de virtute? Răspunsul la această întrebare va clarifica caracterul complex, istoric, stratificat al conceptului central de virtute. Pentru că există nu mai puțin de trei stadii în evoluția logică a conceptului care trebuie identificate în suita lor, dacă e să lămurim concepția centrală despre virtute, și fiecare dintre aceste stadii are propriul său fundal conceptual. Primul cere o prezentare a fundalului a ceea ce voi numi practică, cel de-al doilea, o prezentare a ceea ce am descris drept ordinea narativă a unei singure vieți omenești, iar cel de-al treilea, o prezentare mult mai completă decît am făcut-o pînă acum a ceea ce constituie o tradiție morală. Fiecare stadiu ulterior îl presupune pe cel anterior, dar nu viceversa. Fiecare stadiu e modificat și reinterpretat în lumina celui care urmează, fiind totodată și o componentă esențială a sa. Progresul evoluției conceptului e strîns legat de istoria tradiției în centrul căreia se află, deși nu o recapitulează în mod nemijlocit.

În versiunea homerică a virtuților — și, în general, în societățile eroice —, practicarea unei virtuți exprimă calitățile de care e nevoie pentru a susține un rol social și a manifesta excelență în cîteva domenii bine conturate ale activității sociale: a excela înseamnă a excela în război sau la jocuri, cum face Ahile, în treburile casei, cum face Penelopa, în a da sfaturi într-o adunare, cum face Nestor, sau în a povesti, cum face chiar Homer. Cînd Aristotel vorbește de excelență în activități omenești, se referă uneori, dar nu întotdeauna, la ceva bine definit: cîntatul la flaut, de pildă, sau războiul, sau geometria. Voi sugera că această noțiune a unui tip particular de practică ce oferă un teren de desfășurare pentru virtuți și în termenii căreia virtuțile urmează să-și primească o definiție primordială, deși incompletă, este de o importanță crucială pentru determinarea conceptului central al virtuților. Mă grăbesc însă să adaug două *avertismente*.

În primul rînd, argumentația mea nu implică în nici un fel că virtuțile sînt practicate *exclusiv* în decursul a ceea ce numesc practică. În al doilea rînd, voi folosi cuvîntul „practică“ într-o accepțiune bine definită, care nu coincide întru totul cu întrebuințarea curentă, obișnuită a cuvîntului și nici cu a mea de pînă acum. Despre ce accepțiune e vorba?

Prin „practică“, înțeleg orice formă coerentă și complexă de activitate umană de cooperare stabilită social, prin care bunurile inerente acestei forme se înfăptuiesc pe parcursul încercării de a realiza acele standarde de excelență care sînt adecvate și parțial definitorii pentru această formă de

activitate și care rezultă în extinderea puterilor omenești de a obține excelența și a concepțiilor omenești despre scopurile și bunurile implicate. Astfel, „vaporașe" nu e un exemplu de practică în acest sens, și nici aruncarea cu îndemînare a mingii; dar fotbalul este un exemplu, la fel ca și șahul. Zidăria nu e o practică, dar arhitectura este. A planta sfeclă nu e o practică, dar agricultura este. La fel se întîmplă și cu cercetările în domeniul fizicii, al chimiei, al biologiei, al istoriei, sau cu muzica și pictura. În lumea antică și medievală, crearea și menținerea comunităților umane — gospodărirea unor case, orașe, națiuni — e considerată, în general, o practică în sensul pe care l-am definit mai înainte. Gama acestor practici este largă: arte, științe, jocuri, politica în sensul lui Aristotel, constituirea și menținerea vieții de familie, toate sînt acoperite de acest concept. Dar problema sferei precise a acestor practici nu e foarte importantă în acest stadiu. În schimb, aș vrea să explic cîțiva termeni-cheie pe care îi conține definiția mea și să încep cu noțiunea de bunuri inerente practicii.

Să luăm exemplul unui copil deosebit de inteligent de șapte ani, pe care vreau să-l învăț să joace șah, deși el nu-și dorește asta în mod deosebit. În schimb, își dorește foarte mult bomboane și nu are cum să le obțină. Atunci îi spun că, dacă va juca șah cu mine o dată pe săptămînă, îi voi da 50 de cenți pentru bomboane; în plus, îi spun că voi juca astfel încît îi va fi greu, dar nu imposibil, să cîștige și atunci va mai primi 50 de cenți. Astfel motivat, copilul va juca șah ca să cîștige. Atenție însă, cîtă vreme bomboanele sînt singura rațiune de a juca, copilul nu are nici un motiv să nu trișeze și toate motivele să trișeze, cu condiția să o facă bine. Dar putem spera că va veni o vreme cînd copilul va descoperi în acele bunuri specifice șahului, cum ar fi dezvoltarea unui anumit tip foarte special de aptitudine analitică, imaginație strategică și intensitate competitivă, o nouă serie de rațiuni nu doar pentru a cîștiga într-o ocazie anume, ci pentru a încerca să exceleze în tot ce ține de jocul de șah. Dacă mai trișează și acum, nu eu voi fi cel care pierde, ci el.

Există deci două tipuri de bunuri care pot fi dobîndite cînd joci șah. Pe de o parte, cele exterioare, întîmplător asociate cu șahul sau cu alte practici prin accidente ale împrejurărilor sociale — în cazul copilului pe care ni l-am imaginat bomboanele, în cazul unor adulți reali prestigiul, statutul și banii. Există întotdeauna căi alternative pentru a obține astfel de bunuri, iar ele nu sînt niciodată legate *exclusiv* de un anumit tip de practică. Pe de altă parte, există bunurile inerente practicii șahului care nu pot fi obținute decît jucînd șah sau alte jocuri de acest tip specific. Le numim inerente din două motive: mai întîi, fiindcă nu le putem caracteriza decît în termeni și cu exemple de șah sau de alt joc de acest tip specific (altfel sărăcia vocabularului referitor la asemenea bunuri ne obligă la expresii cum e cea la care am recurs mai înainte, adică „un anumit tip foarte special de"); și în al doilea rînd, fiindcă nu pot fi determinate și recunoscute decît prin experiența participării la practica respectivă. Cei care nu au experiența relevantă sînt deci incompetenți ca judecători ai bunurilor inerente.

Așa se întîmplă cu toate exemplele majore de practică: să ne oprim, de pildă, asupra practicii portretului în Europa de Vest în perioada dintre sfîrșitul Evului Mediu și secolul al XVIII-lea. Pictorul de succes reușește să obțină multe bunuri exterioare — în sensul pe care tocmai l-am definit — practicii picturii de portret — renume, avere, statut social, uneori chiar ceva putere și influență la curte. Dar aceste bunuri exterioare nu trebuie confundate cu cele inerente practicii. Bunurile inerente sînt cele care rezultă din încercarea cuprinzătoare de a arăta cum se poate adeveri dictonul lui Wittgenstein din *Philosophische Untersuchungen* (partea a II-a, fragm. IV) „Corpul omenesc e cea mai bună imagine a sufletului“ care ne învață „să privim... tabloul de pe perete ca și cum ar fi însuși obiectul (omul, peisajul etc.) care e reprezentat acolo“ (*id.*, fragm. XI). Dar dictonul său ne induce în eroare, fiindcă neglijează adevărul pe care îl conține teza lui George Orwell potrivit căreia „La cincizeci de ani, fiecare are fața pe care o merită“. De la Giotto la Rembrandt, pictorii au învățat să ne arate cum, la orice vîrstă, chipul pictat nu e, de fapt, altceva decît chipul pe care îl merită subiectul portretului.

În pictura religioasă medievală chipul era o icoană; nici nu se punea problema asemănării dintre chipul pictat al lui Cristos sau al Sfîntului Petru și chipul lor adevărat la o anumită vîrstă. Antiteza acestei iconografii o constituie naturalismul relativ al anumitor picturi flamande și germane din secolul al XV-lea. Pleoapele grele, acoperămîntul părului, ridurile din jurul gurii reprezintă cu siguranță anumite femei, reale sau imaginare. Asemănarea ia locul relației iconice. Dar la Rembrandt se produce sinteza: portretul naturalist e redat acum ca o icoană, dar o icoană de un tip nou și de neconceput pînă atunci. Tot așa, dar în cadrul unei evoluții foarte diferite, chipuri mitologice dintr-un anumit tip de pictură franceză de secolul al XVII-lea devin aristocratice în secolul al XVIII-lea. În interiorul fiecăreia din aceste evoluții se realizează cel puțin două tipuri de bunuri diferite, intrinseci picturii care reprezintă chipul și trupul omenesc.

În primul rînd, mă refer la excelența produselor, atît cea a performanței pictorului, cît și cea a fiecărui portret în sine. Această excelență — așa cum o sugerează cuvîntul „a excela“ — trebuie înțeleasă istoric. Treptele evoluției își au rostul și scopul în progresul spre și dincolo de diverse tipuri și moduri de excelență. Există desigur și faze de declin, nu numai de progres, care adesea nu e oricum ceva nemijlocit linear. Al doilea tip de bun intrinsec practicii portretului constă în participarea la încercarea de a sprijini progresul și de a reacționa în mod creator la probleme. Căci ceea ce descoperă artistul cînd urmărește excelența în pictura de portret — și același lucru e valabil pentru practicarea artelor frumoase în general — este binele unui anumit mod de viață. Această viață poate să nu constituie întregul vieții cuiva care e pictor sau poate să îl/o absoarbă complet, măcar pentru o perioadă, ca pe Gauguin, în asemenea măsură încît să uite de orice altceva. Dar această trăire a pictorului *ca pictor* pentru o perioadă mai lungă sau mai

scurtă din viața sa este al doilea bun inerent picturii. Iar pentru judecarea acestor bunuri e nevoie de o competență care poate fi dobîndită numai de pictor sau de cineva care vrea să învețe sistematic ceea ce are de împărtășit pictorul.

O practică implică, pe lîngă realizarea bunurilor, norme de excelență și respectarea regulilor. A te dedica unei practici înseamnă a accepta autoritatea acestor norme și inadecvarea propriei performanțe în comparație cu ele. Înseamnă a-ți supune propriile atitudini, alegeri, preferințe și gusturi normelor care definesc în mod curent și parțial practica. Cum spuneam mai înainte, practicile au o istorie: jocurile, artele, științele, toate au o istorie. Normele nu sînt astfel nici ele imune față de critică, dar nu ne putem iniția într-o practică fără a accepta autoritatea celor mai bune standarde atinse pînă în acel moment. Dacă, atunci cînd ascult muzică, nu recunosc propria mea incapacitate de a judeca just, nu voi învăța niciodată să ascult și cu atît mai puțin să apreciez ultimele cvartete ale lui Bartok. Dacă, atunci cînd încep să joc baseball, nu accept că alții știu mai bine decît mine cînd să paseze rapid mingea și cînd nu, nu voi învăța niciodată să apreciez o pasă bună, și nici atît să joc bine. În domeniul practicii, atît autoritatea bunurilor cît și cea a normelor funcționează astfel încît exclude orice analize de judecăți subiectiviste și emotiviste. De gustibus *est* disputandum.

Acum sîntem în situația de a observa o diferență importantă între ceea ce numeam bunuri inerente și bunuri exterioare. Caracteristica celor din urmă este că, o dată realizate, sînt întotdeauna proprietatea și posesiunea unui individ; în plus, sînt de așa natură încît cu cît cineva are mai multe, cu atît rămîn mai puține pentru ceilalți. În unele cazuri, cum ar fi puterea și renumele, e inevitabil, în altele, cum sînt banii, e din cauza unor împrejurări întîmplătoare. Bunurile exterioare sînt deci în mod caracteristic obiecte ale unei competiții în care trebuie să existe cîștigători și învinși. Bunurile inerente sînt, de fapt, rezultatul competiției pentru a fi excelent, dar caracteristic pentru ele e faptul că realizarea lor e un bun pentru întreaga comunitate care participă la practică. Așadar, cînd Turner transformă peisajul marin în tablou sau W. G. Grace modifică și îmbunătățește arta loviturii de cricket, realizările lor îmbogățesc întreaga comunitate.

Dar ce au toate astea de a face cu conceptul de virtute? Se dovedește că acum sîntem în stare să formulăm o primă definiție a virtuții, chiar dacă e parțială și temporară: *O virtute este o calitate umană dobîndită a cărei posesie și exersare ne permit în general să înfăptuim bunurile inerente practicii și a cărei absență ne împiedică efectiv să înfăptuim aceste bunuri.* Definiția va fi îmbunătățită și amplificată mai tîrziu. Însă, ca primă aproximare a unei definiții adecvate, ea clarifică locul virtuților în viața omenească. Fiindcă nu e greu să arătăm cum, fără o întreagă gamă de virtuți-cheie, bunurile inerente practicii ne sînt inaccesibile, nu doar în general, ci într-un mod foarte particular.

Faptul că bunurile practicii pot fi realizate numai dacă acceptăm o relaţie de subordonare faţă de ceilalţi practicanţi în cadrul practicii face parte din conceptul de practică aşa cum l-am schiţat — şi ne e cunoscut din viaţa noastră reală, indiferent că sîntem pictori, fizicieni, portari de fotbal sau doar iubitori de pictură bună, de experimente interesante sau de o pasă bine aruncată. Trebuie să recunoaştem ce datorăm cui; trebuie să fim gata să ne asumăm orice risc ni se cere chiar dacă ne pune în pericol; trebuie să ascultăm atent ce ni se spune despre inadecvările noastre şi să reacţionăm cu aceeaşi atenţie la fapte. Cu alte cuvinte, trebuie să acceptăm drept componente necesare ale oricărei practici cu bunuri inerente şi norme de excelenţă virtuţile dreptăţii, curajului şi cinstei. Căci dacă nu le acceptăm, dacă ne pregătim să trişăm tot aşa cum făcea şi copilul nostru imaginar la începutul partidelor de şah, ne excludem de la înfăptuirea standardelor de excelenţă sau a bunurilor inerente practicii în aşa măsură încît practica îşi pierde rostul şi nu mai este decît un procedeu pentru a obţine bunuri externe.

Altfel spus: fiecare practică presupune un anumit tip de relaţie între cei care participă la ea. Virtuţile sînt acele bunuri la care ne raportăm, indiferent că ne place sau nu, atunci cînd definim relaţia noastră cu ceilalţi oameni cu care împărtăşim tipul de scop şi de norme specifice practicii. Să luăm, spre ilustrare, un exemplu de cum trebuie să ne raportăm la virtuţi în anumite tipuri de relaţie umană.

A, B, C şi D sînt prieteni în sensul considerat de Aristotel ca fiind cel mai important: ei împărtăşesc năzuinţa spre anumite bunuri. D moare în împrejurări neclare, A descoperă cum a murit D, îi spune adevărul lui B, dar îl minte pe C. C află că a fost minţit. Atunci A nu poate pretinde în mod credibil că are aceeaşi relaţie de prietenie cu B pe care o are cu C. Spunînd adevărul unuia şi minţindu-l pe celălalt, el a definit parţial deosebirea dintre cele două relaţii. Fireşte că A e liber să explice această deosebire în mai multe feluri; poate a încercat să-l cruţe pe C sau doar să-l înşele. Dar ca urmare a minciunii, relaţia s-a modificat, căci loialitatea unuia faţă de celălalt în urmărirea bunurilor comune stă acum sub semnul întrebării.

Tot aşa cum, cîtă vreme împărtăşim normele şi ţelurile caracteristice practicii, definim relaţia cu ceilalţi, indiferent dacă o recunoaştem sau nu, raportîndu-ne la norme de sinceritate şi adevăr, le definim şi raportîndu-ne la norme de dreptate şi curaj. Dacă profesorul A dă notele pe care le merită lui B şi lui C, dar notează lucrarea lui D în funcţie de atracţia pe care o simte faţă de ochii săi albaştri sau de dezgustul pe care îl are faţă de mătreaţa sa, îşi defineşte relaţia faţă de D altfel decît pe cea faţă de restul clasei, indiferent de voinţa lui. Dreptatea ne cere să-i tratăm pe ceilalţi în funcţie de meritul sau valoarea lor, conform unor norme uniforme şi impersonale; cînd, într-un anume caz, ne îndepărtăm de normele dreptăţii, definim relaţia noastră cu persoana respectivă ca fiind specială sau distinctivă.

Curajul are o situaţie puţin diferită. Îl considerăm o virtute pentru că grija şi interesul faţă de indivizi, comunităţi şi cauze, care e de o importanţă

crucială pentru practică, presupune existența unei asemenea virtuți. Dacă cineva spune că îi pasă de un individ, o comunitate, o cauză, dar nu vrea să riște nimic de dragul lor, pune sub semnul întrebării autenticitatea interesului și a grijii sale. Asta nu înseamnă că cineva nu poate să le aibă și să fie, în același timp, un laș. Înseamnă doar că un om cu grijă și interes autentic, care nu are capacitatea de a înfrunta un pericol, trebuie să se definească în proprii săi ochi și în ai altora ca un laș.

Consider deci că, din punctul de vedere al acelor tipuri de relație fără a căror practică nu se pot susține sinceritatea, dreptatea, curajul — și poate altele —, sînt excelențe autentice, virtuți în lumina cărora trebuie să ne caracterizăm și pe noi, și pe alții, indiferent de punctul nostru de vedere moral personal sau de codurile particulare ale societăților noastre. Căci a admite că nu poți evita definiția relațiilor noastre în astfel de termeni e perfect compatibil cu a admite că diferite societăți au avut și au coduri diferite cu privire la sinceritate, dreptate și curaj. Pietiștii luterani își educau copiii să spună întotdeauna adevărul tuturor, în orice împrejurare și indiferent de consecințe, iar Kant este unul din copiii lor. Părinții tradiționali din Bantu își învață copiii să nu spună adevărul necunoscuților, fiindcă asta atrage spiritele rele asupra familiei. În cultura noastră am fost în general învățați să nu spunem adevărul mătușilor bătrîne care ne cheamă să le admirăm o pălărie nouă. Dar fiecare din aceste coduri întruchipează o recunoaștere a virtuții sincerității. Tot așa se întîmplă cu diverse coduri ale dreptății și curajului.

Deci practicile pot înflori în societăți cu coduri diferite; dar nu pot înflori în societăți în care virtuțile nu sînt apreciate, chiar dacă instituțiile și dexteritățile tehnice care slujesc unor scopuri globale ar continua să înflorească. (Voi avea în curînd mai multe de spus despre contrastul dintre instituțiile și dexteritățile tehnice mobilizate pentru un scop global, pe de o parte, și practici, pe de altă parte.) Căci cooperarea, recunoașterea autorității și a înfăptuirilor, respectul pentru norme și riscul asumat, care sînt componente caracteristice ale practicii, impun corectitudine în judecarea propriei persoane și în cea a celorlalți — un tip de corectitudine care lipsește din exemplul meu cu profesorul — o sinceritate necruțătoare fără care nu poate exista corectitudinea — tipul de sinceritate absent din exemplul meu cu A, B, C și D — și dorința de a se încrede în judecata celor care, datorită realizărilor lor în practică, au autoritatea de a judeca — ceea ce presupune corectitudine și adevăr în aceste judecăți și, din cînd în cînd, asumarea unor riscuri care le pun în pericol propria persoană sau chiar realizările. Nu vreau să spun că un mare violonist nu poate fi un om răutăcios sau că un mare șahist nu poate fi meschin. Acolo unde e nevoie de virtuți, înfloresc și viciile. Tocmai oamenii răi și meschini se sprijină cu necesitate pe virtuțile altora pentru ca practicile în care sînt angajați să meargă bine, și astfel se privează de acele bunuri interne care sînt o recompensă pînă și pentru violoniștii și șahiștii mai slabi.

Pentru a fixa mai bine locul virtuților în cadrul practicii, trebuie să clarificăm mai atent natura practicii făcînd două comparații importante. Sper că discuția de pînă acum a demonstrat că practica, în sensul dat de mine cuvîntului, nu constă niciodată doar în dexterități tehnice, nici măcar dacă sînt orientate spre un scop global sau dacă le apreciem și ne plac uneori în sine. Fundamental pentru practică este, în bună parte, modul în care concepțiile despre bunurile și scopurile relevante cărora le slujesc abilitățile tehnice — și nici o practică nu se poate lipsi de exercițiul lor — se transformă și se îmbogățesc prin acea extindere a puterilor omenești și prin raportarea la propriile bunuri inerente care sînt parțial definitorii pentru fiecare practică sau tip de practică. Practicile — pictura, de pildă, sau fizica — nu au niciodată un țel sau țeluri stabilite o dată pentru totdeauna; mai mult, chiar țelurile sînt transformate prin istoria activităților. De aceea nu întîmplător fiecare practică își are propria istorie, o istorie care e alta și mai mult decît cea a perfecționării dexterităților tehnice relevante. Dimensiunea istorică este esențială în raport cu virtuțile.

A începe o practică înseamnă a intra în relație nu numai cu contemporanii care o exercită, dar și cu predecesorii, mai ales cu cei ale căror realizări au extins domeniul practicii pînă la dimensiunile de azi. Așadar, mă confrunt cu realizările și, *a fortiori*, cu autoritatea unei tradiții de la care am de învățat. Virtuți ca dreptatea, curajul și sinceritatea sînt condițiile prealabile necesare pentru această învățare și pentru relația cu trecutul pe care ea o întruchipează, în același mod și din aceleași motive în care sînt și pentru susținerea relațiilor prezente din cadrul practicilor.

Desigur că nu trebuie făcută doar diferența dintre practici și abilități tehnice. Practicile nu trebuie confundate nici cu instituțiile. Șahul, fizica și medicina sînt practici; cluburile de șah, laboratoarele, universitățile și spitalele sînt instituții. Instituțiile se ocupă în mod caracteristic și necesar cu ceea ce am numit bunuri exterioare. Se îngrijesc să obțină bani și alte bunuri materiale; ele sînt structurate după categorii de putere și statut și distribuie bani, putere și statut ca răsplată. Nici nu ar putea face altceva, din moment ce trebuie să se susțină nu numai pe sine, dar și practicile ale căror susținătoare sînt. Căci nici o practică nu ar putea supraviețui multă vreme dacă nu ar fi sprijinită de instituții. Relația dintre practici și instituții este atît de strînsă — și, în consecință, cea dintre bunurile exterioare și cele inerente practicii —, încît instituțiile și practicile formează în mod caracteristic o singură ordine cauzală în care idealurile și creativitatea practicii sînt întotdeauna vulnerabile în fața lăcomiei instituției, iar grija colectivă față de bunurile comune este întotdeauna vulnerabilă în fața competitivității instituției. În acest context, funcția esențială a virtuților este clară. Fără ele, fără dreptate, curaj și sinceritate, practicile nu ar putea rezista puterii corupătoare a instituțiilor.

Dar, chiar dacă instituțiile au o putere corupătoare, crearea și susținerea formelor de comunitate umană — și deci a instituțiilor — în sine are toate

caracteristicile unei practici sau, mai mult chiar, ale unei practici care este într-o relație deosebit de strînsă cu exercițiul virtuții în două privințe importante. Exercițiul virtuții tinde el însuși să ceară o atitudine foarte hotărîtă față de problemele sociale și politice; și întotdeauna învățăm — sau nu reușim să învățăm — să practicăm virtuțile în interiorul unei anumite comunități cu propriile ei forme instituționale specifice. Există desigur o deosebire crucială între modul în care relația dintre caracterul moral și comunitatea politică e privită din punctul de vedere al modernității liberale individualiste și modul în care e privită din punctul de vedere al tipului de tradiție antică și medievală a virtuților pe care am schițat-o. Pentru individualismul liberal, comunitatea este pur și simplu o arenă în care fiecare individ își urmărește concepția proprie pe care și-a ales-o singur despre viața bună, iar instituția politică există pentru a-i oferi acel grad de ordine care face posibilă o astfel de activitate liber aleasă. Guvernul și legea rămîn, sau ar trebui să rămînă, neutre față de concepțiile opuse despre viața bună pentru om și, de aceea, deși promovarea respectului față de lege e datoria guvernului, pentru liberali, inocularea unei atitudini morale nu face parte din funcția lui legitimă.

Dimpotrivă, conform viziunii antice și medievale pe care am schițat-o, comunitatea politică nu numai că pretinde exercițiul virtuților pentru propria ei consolidare, dar una din sarcinile care revine părinților este să-și educe copiii pentru a deveni adulți virtuoși. Formularea clasică a acestei analogii e cea a lui Socrate din *Criton*. Dacă acceptăm viziunea socratică asupra comunității și autorității politice, nu rezultă că trebuie să transferăm asupra statului modern funcția morală pe care Socrate o atribuia *polis*-ului și legilor sale. De fapt, forța poziției liberale individualiste decurge, în parte, din faptul evident că e într-adevăr total nepotrivit ca statul să acționeze ca educator moral al vreunei comunități. Dar istoria apariției statului modern este, firește, ea însăși o istorie morală. Dacă prezentarea pe care am făcut-o despre relația complexă dintre virtuți, practici și instituții este corectă, rezultă că vom fi incapabili să scriem o istorie adevărată a practicilor și instituțiilor dacă această istorie nu va fi și una a virtuților și viciilor. Căci capacitatea unei practici de a-și păstra integritatea va depinde de modul în care sînt și pot fi exersate virtuțile pentru a susține formele instituționale ce reprezintă suportul social al practicii. Integritatea unei practici pretinde în mod cauzal ca cel puțin cîțiva dintre indivizii care întruchipează această practică în activitățile lor să exercite virtutea; și, invers, corupția instituțiilor e întotdeauna, măcar în parte, un efect al viciilor.

Virtuțile sînt firește, la rîndul lor, stimulate de anumite tipuri de instituții sociale și periclitate de altele. Pentru Thomas Jefferson, virtuțile puteau înflori doar într-o societate de mici fermieri; iar Adam Ferguson privea într-un mod mult mai diferențiat instituțiile societății comerciale moderne ca pe o amenințare la adresa virtuților tradiționale. Tipul de sociologie al lui Ferguson e replica empirică la prezentarea conceptuală a virtuților pe

care am făcut-o, o sociologie care aspiră să pună în lumină legătura cauzală, empirică, dintre virtuți, practici și instituții. Căci acest tip de expunere conceptuală are implicații empirice puternice; el furnizează o schemă explicativă care poate fi testată în cazuri particulare. În plus, teza mea are conținut empiric și în alt sens; o consecință care decurge din ea este că fără virtuți nu poate exista în contextul practicii decît o recunoaștere a ceea ce numeam bunuri externe și niciodată a celor inerente. Iar în orice societate care nu recunoaște decît bunurile externe competitivitatea este trăsătura dominantă și chiar exclusivă. Un portret strălucit al unei astfel de societăți e descrierea pe care o face Hobbes stării naturale; iar raportul profesorului Turnbull despre soarta tribului ik sugerează că realitatea socială e o confirmare oribilă a tezei mele și a lui Hobbes.

Virtuțile se află deci în relații diferite față de bunurile externe și cele inerente. Deținerea virtuților — și nu numai a simulacrelor și a formelor lor — e necesară pentru a le realiza pe cele din urmă; și totuși, deținerea virtuților ne poate foarte bine împiedica să realizăm bunurile exterioare. Trebuie să subliniez că bunurile exterioare sînt bunuri autentice. Nu numai că sînt obiecte caracteristice ale dorințelor omenești, a căror alocare dă sens virtuților dreptății și generozității, dar nimeni nu poate spune că le disprețuiește total fără o anumită ipocrizie. Însă, după cum se știe, cultivarea sincerității, a dreptății și a curajului poate fi adesea, lumea fiind așa cum este, un obstacol în calea dobîndirii banilor, a renumelui și a puterii. Astfel, deși putem spera să ajungem, prin însușirea virtuților, nu numai la standardele de excelență și bunurile inerente anumitor practici, ci *și* la bogăție, renume și putere, virtuțile rămîn întotdeauna o piedică virtuală în calea acestei ambiții confortabile. De aceea trebuie să ne așteptăm ca, dacă într-o anumită societate urmărirea bunurilor externe ar deveni dominantă, conceptul de virtute să sufere mai întîi o deteriorare și mai apoi să dispară aproape complet, deși simulacrele ar prolifera.

A sosit timpul să ne întrebăm în ce măsură această prezentare parțială a unei concepții centrale despre virtuți — și vreau să subliniez că tot ce am discutat pînă acum este primul stadiu al unei astfel de prezentări — urmează tradiția pe care am conturat-o. În ce măsură și în ce privințe este aristotelică? Din fericire, ca și o bună parte a restului tradiției, nu e aristotelică în două privințe. În primul rînd, deși e teleologică, nu e îndatorată biologiei metafizice a lui Aristotel. În al doilea rînd, conflictele nu decurg numai din defecte ale caracterului individual, tocmai din cauza diversității practicilor omenești și a multiplicității bunurilor care sînt rezultatul lor și în urmărirea cărora se pot exersa virtuțile — bunuri care adesea, în plan contingent, sînt incompatibile între ele și care, prin urmare, își vor disputa aderența noastră. Dar teoria lui Aristotel părea să fie extrem de vulnerabilă tocmai în aceste două privințe; dacă se dovedește deci că această expunere social-teleologică poate sprijini expunerea generală a lui Aristotel asupra virtuților, tot atît de

bine ca expunerea aristotelică biologic-teleologică, tocmai aceste devieri de la Aristotel pot fi considerate mai curînd argumente în favoarea unui punct de vedere general aristotelic.

Expunerea mea *este* evident aristotelică în cel puțin trei moduri. În primul rînd, pentru a fi completă, are nevoie de o prelucrare convingătoare a tocmai acelor deosebiri și concepte de care are nevoie și cea a lui Aristotel: aspectul volitiv, deosebirea dintre virtuțile intelectuale și cele de caracter, relația dintre acestea două și înzestrările naturale, pasiunile și structura raționamentului practic. Pentru ca ce spun eu să fie plauzibil, trebuie apărat, la fiecare din aceste puncte, ceva ce seamănă foarte mult cu viziunea aristotelică.

În al doilea rînd, versiunea mea se adaptează foarte bine la concepția aristotelică despre plăcere și bucurie, dar e incompatibilă cu orice viziune utilitaristă, mai ales cu cea despre virtuți a lui Franklin. Putem aborda aceste probleme gîndindu-ne cum să răspundem cuiva care, după ce a luat cunoștință de descrierea deosebirilor pe care le fac între bunurile externe și cele inerente unei practici, se întreabă dacă plăcerea și bucuria se înscriu în vreo categorie și dacă da, în care. Răspunsul este: „Unele tipuri de plăcere se înscriu într-una, altele într-alta."

Cineva care realizează excelența într-o practică, care joacă bine, de pildă, șah sau fotbal sau are succes cu cercetările sale de fizică sau cu experimentele sale artistice în pictură, se bucură de reușita sa și de activitatea care a dus la ea. Tot așa se întîmplă și în cazul cuiva care, deși nu depășește limita de excelență, joacă sau gîndește sau acționează într-un mod care duce către depășirea acestei limite. Pentru Aristotel, bucuria activității și a realizării nu sînt scopurile pe care le urmărește agentul, ci ceva care se adaugă la o activitate reușită, astfel încît activitatea desfășurată și cea îmbucurătoare sînt una și aceeași. De aceea, dacă o urmărești pe una, o urmărești și pe cealaltă; și, tot de aceea, e ușor să confunzi urmărirea excelenței cu urmărirea bucuriei *în acest sens specific*. Această confuzie este inofensivă; primejdioasă e însă confuzia dintre bucurie *în acest sens specific* și alte forme de plăceri.

Căci anumite tipuri de plăceri, cum ar fi prestigiul, statutul, puterea, banii, sînt desigur bunuri exterioare. Nu orice plăcere este bucuria care survine în timpul desfășurării activității; unele dintre ele sînt induse de stări psihologice sau fizice, și nu de o activitate. Astfel de plăceri — cum ar fi, de pildă, cea a senzațiilor pe care le produce succesiunea rapidă și combinația de stridii de Colchester, piper de Cayenne și șampanie Veuve Cliquot asupra cerului gurii — pot fi urmărite ca bunuri exterioare, ca răsplată exterioară care poate fi obținută cu bani sau în virtutea unui prestigiu. Deci plăcerile se împart precis și adecvat conform clasificării în bunuri exterioare și inerente.

Tocmai această clasificare nu apare în definiția pe care o dă Franklin virtuților și care se axează exclusiv pe relații și bunuri exterioare. Deși

ajunși în acest stadiu al demonstrației putem spune că definiția mea implică o concepție a virtuților care se află în centrul tradiției antice și medievale pe care am conturat-o, e clar că există mai mult decît o singură concepție a virtuților și că acceptarea punctului de vedere al lui Franklin, sau, de fapt, orice punct de vedere utilitarist, va antrena renunțarea la tradiție și viceversa.

Un punct crucial al incompatibilității a fost observat cu mult timp în urmă de către D. H. Lawrence. Cînd Franklin declară „Sexualitatea trebuie folosită rar și numai pentru sănătate sau procreare...“, Lawrence replică „Sexualitatea nu trebuie folosită *niciodată*“. Prin natura sa, virtutea trebuie exersată fără a calcula consecințele ca să producă efectiv bunurile inerente care sînt răsplata ei. Căci se dovedește — și asta e, cel puțin în parte, încă o afirmație empirică, factuală — că, deși virtuțile sînt acele calități care tind să ducă la realizarea unei anumite categorii de bunuri, nu ni le putem însuși dacă nu le practicăm, indiferent de faptul că, în anumite împrejurări contingente, vor produce sau nu acele bunuri. Nu putem fi autentic curajoși sau iubitori de adevăr numai în anumite ocazii. În plus, după cum am văzut, cultivarea virtuților poate oricînd împiedica obținerea acelor bunuri exterioare care sînt semnul succesului lumesc. S-ar putea deci ca drumul de la Philadelphia spre succes să nu fie totuna cu drumul spre ceruri.

Mai departe, putem acum specifica o dificultate crucială pe care o prezintă *orice* versiune a utilitarismului — care se adaugă la cele pe care le observam mai înainte. Utilitarismul nu poate integra deosebirea dintre bunurile inerente practicii și cele exterioare. Pe lîngă faptul că această deosebire e ignorată de toți utilitariștii clasici — ea nu apare nici la Bentham, nici la Mill, nici la Sidgwick —, bunurile inerente și bunurile exterioare nu sînt comensurabile între ele. De aceea, noțiunea de însumare a bunurilor — și, *a fortiori*, în lumina celor spuse de mine despre tipurile de plăceri și de bucurii, noțiunea de însumare a fericirii — în termenii unei singure formule sau concepții de utilitate, indiferent dacă e vorba de cea a lui Franklin, Bentham sau Mill, nu are nici un sens. Deși *această* deosebire e inexistentă pentru J. S. Mill, e foarte plauzibil și firesc să presupunem că deosebirea pe care încerca să o facă în *Utilitarianism* între plăceri „înalte“ și „joase“ e ceva de acest gen. În cel mai bun caz putem spune „ceva de acest gen“; căci, datorită educației sale, Mill rămăsese cu o viziune limitată asupra vieții și asupra puterilor omenești și incapabil să aprecieze jocurile tocmai din cauză că era capabil, tot în urma educației sale, să aprecieze filozofia. Cu toate acestea, noțiunea potrivit căreia urmărirea excelenței într-un mod care extinde capacitățile omenești se află în centrul vieții omenești e conformă nu numai gîndirii politice și sociale a lui J. S. Mill, dar și vieții sale și a doamnei Taylor. Dacă ar fi să aleg cîțiva reprezentanți ai anumitor virtuți așa cum le înțeleg eu, ar urma o lungă înșiruire de nume printre care s-ar afla, de pildă, Sfîntul Benedict, Sfîntul Francisc din Assisi, Sfînta Tereza *și* Friedrich Engels, Eleanor Marx sau Lev Troțki. J. S. Mill ar figura însă cu siguranță printre ele.

În al treilea rînd, versiunea mea e aristotelică în măsura în care face legătura dintre evaluare și explicație într-un mod caracteristic aristotelic. Din punct de vedere aristotelic, identificarea anumitor acțiuni ca manifestări reale sau eșuate ale unei virtuți sau ale virtuților nu înseamnă niciodată doar o evaluare, ci e și un prim pas pentru a explica de ce au fost executate tocmai acele acțiuni și nu altele. De aceea, pentru un aristotelic, ca și pentru un platonician, destinul unei cetăți sau al unui individ poate fi explicat prin referire la nedreptatea unui tiran sau la curajul unor apărători. Fără o referire la locul pe care îl ocupă dreptatea și nedreptatea, curajul și lașitatea în viața omenească nimic nu poate fi explicat cu adevărat. De aici rezultă că multe din schemele explicative ale științelor sociale moderne, al căror principiu metodologic constă, printre altele, în separarea „faptelor“ — am descris în capitolul 7 această concepție asupra „faptelor“ — de orice evaluare, sînt sortite eșecului. Căci faptul că cineva a fost sau nu curajos sau drept nu poate fi recunoscut ca „un fapt“ de către cei care acceptă acest principiu metodologic. Teoria mea despre virtuți coincide cu cea a lui Aristotel în acest punct. Dar aș putea fi întrebat: chiar dacă versiunea dumitale coincide în multe privințe cu cea a lui Aristotel, nu e falsă în unele privințe? Să ne oprim asupra următoarei obiecții importante.

Am definit în parte virtuțile din punctul de vedere al locului lor în interiorul practicilor. Dar cu siguranță, mi se poate replica, unele practici — adică unele acțiuni omenești coerente cărora li se potrivește descrierea pe care am făcut-o practicii — sînt rele. Astfel, unii filozofi morali au sugerat, în comentariul lor la această teorie a virtuților, că tortura și activitățile sexuale sado-masochiste pot fi exemple de practici. Dar cum poate o dispoziție să fie o virtute atunci cînd susține practici al căror efect e răul? Răspunsul meu la această obiecție se compune din două părți.

Mai întîi sînt gata să admit că *pot* exista practici — în sensul în care înțeleg eu conceptul — care *sînt* pur și simplu rele. Nu sînt foarte convins de asta și, de fapt, nu cred că tortura sau sado-masochismul corespund descrierii pe care am făcut-o practicii în cadrul teoriei mele a virtuților. Dar nu vreau să-mi sprijin argumentația pe această lipsă de convingere, mai ales deoarece e limpede că, în fapt și în mod contingent, multe tipuri de practici pot produce răul în anumite împrejurări. Căci sfera practicilor include artele, științele și anumite tipuri de jocuri intelectuale și sportive. Și e de la sine înțeles că oricare dintre ele poate deveni, în anumite condiții, o sursă de rău: dorința de a excela și de a cîștiga poate corupe, un artist poate fi atît de absorbit de pictura sa încît își neglijează familia, ceea ce la început pare a fi un război onorabil poate degenera într-un măcel crud. Dar ce rezultă de aici?

Firește că teoria mea nu presupune că ar trebui să scuzăm sau să trecem cu vederea aceste rele sau că orice provine dintr-o virtute e bun. Trebuie să recunosc că nedreptatea e uneori la temelia curajului, că fidelitatea e pusă uneori în slujba unui agresor ucigaș, că generozitatea poate uneori diminua

capacitatea de a face bine. A nega aceste lucruri înseamnă a nu ține seama tocmai de acele date empirice pe care le invocam cînd criticam teoria Aquinatului despre unitatea virtuților. Din faptul că virtuțile trebuie definite și explicate de la început prin raportarea la noțiunea de practică nu rezultă că aprobi toate practicile în toate împrejurările. Faptul că virtuțile *sînt* definite — așa cum presupune și obiecția adusă — în termeni de practici, și nu de practici bune sau rele, nu implică și nu impune ca practicile, așa cum sînt ele exercitate în realitate, într-un loc și într-un moment anume, să nu fie criticate din punct de vedere moral. Iar resursele pentru astfel de critici nu lipsesc. În primul rînd, nu e o inconsecvență să recurgi la exigențele unei virtuți pentru a critica o practică. Dreptatea poate fi definită inițial ca o dispoziție care, în modul ei particular, e necesară pentru a susține practicile; asta nu înseamnă că transgresarea dreptății în timpul urmăririi exigențelor practicii nu trebuie condamnată. În plus, cum am arătat în capitolul 12, unei morale a virtuții îi corespunde o concepție despre legea morală. Și exigențele ei trebuie satisfăcute de practici. Aș putea însă fi întrebat dacă toate astea nu înseamnă că trebuie vorbit mai mult despre locul pe care îl ocupă practica într-un context moral mai larg. Nu e, de fapt, acel concept central de virtute mult mai mult decît ce se poate exprima în termeni de practică? După cum am subliniat în repetate rînduri, domeniul de acțiune al oricărei virtuți în viața omenească se întinde dincolo de practicile în termenii cărora e definită inițial. Care e atunci locul virtuților în sfera mai largă a vieții?

Cum spuneam mai înainte, orice interpretare a virtuților în termeni de practici nu poate fi decît o interpretare de început și parțială. De ce anume e nevoie pentru a o completa? Deosebirea principală dintre teoria mea și oricare alta pe care am putea-o numi aristotelică este că, deși nu am restrîns în nici un fel exercițiul virtuților la contextul practicilor, am stabilit caracteristicile și funcția lor în termeni de practică. Aristotel, pe de altă parte, determina caracteristicile și funcția lor în termenii noțiunii unui tip de viață omenească întreagă care poate fi numită bună. Și, după cum se pare, răspunsul la întrebarea „Ce îi lipsește unei ființe omenești care e lipsită de virtuți?“ trebuie să fie de un tip care depășește cu mult tot ce am spus eu pînă acum. Căci un astfel de individ nu ar reprezenta doar un eșec *în diverse moduri particulare* față de tipul de excelență care se poate realiza numai prin participarea la practici și față de tipul de relație umană de care e nevoie pentru a susține o astfel de excelență. Propria sa viață *privită ca un întreg* ar fi probabil deficientă; nu ar fi tipul de viață pe care ar încerca să o descrie cineva care ar vrea să răspundă la întrebarea „Care e cel mai bun tip de viață pe care să o ducă acest tip de bărbat sau de femeie?“ Iar la această întrebare nu se poate răspunde fără a lua cel puțin în considerație întrebarea lui Aristotel: „Ce înseamnă viața bună pentru om?“ Să examinăm trei moduri în care viața omenească inspirată numai de concepția despre virtuți descrisă pînă acum ar fi deficientă.

În primul rînd, ar fi plină de *prea multe* conflicte și *prea mult* arbitrar. Cum am arătat mai înainte, meritul unei teorii a virtuților făcute în termenii diversității de bunuri e că, spre deosebire de cea a lui Aristotel, ține seama de posibilitatea conflictului tragic. Dar poate produce, chiar și în viața cuiva care e disciplinat și virtuos, prea multe ocazii în care un tip de loialitate trage într-o direcție, iar altul — într-alta. Exigențele unei practici pot fi incompatibile cu ale alteia în așa fel încît te poți trezi oscilînd într-un mod arbitrar în loc să faci alegeri raționale. Se pare că așa s-a întîmplat cu T. E. Lawrence. Angajarea în susținerea unui tip de comunitate în care virtuțile pot prospera poate fi incompatibilă cu dedicația pe care o cere o anumită practică — cea a artelor, de pildă. La fel, se pot isca tensiuni între exigențele vieții de familie și cele ale artelor — o problemă pe care Gauguin a rezolvat-o, sau mai degrabă nu a rezolvat-o, fugind în Polinezia — sau între cele ale politicii și ale artelor — o problemă pe care Lenin a rezolvat-o, sau mai degrabă nu a rezolvat-o, refuzînd să asculte Beethoven.

Dacă viața virtuților e în permanență fracturată de alegeri în care un angajament implică renunțarea aparent arbitrară la un altul, poate părea că autoritatea bunurilor inerente practicii decurge totuși din alegerile noastre individuale; căci atunci cînd bunurile te somează în direcții diferite și incompatibile, „eu“ trebuie să aleg între exigențele lor opuse. În aparență, sinele modern, cu alegerile sale lipsite de criterii, reapare în contextul străin al unei lumi despre care se pretindea că ar fi aristotelică. Această acuzație poate fi parțial respinsă dacă ne întoarcem la problema autorității pe care o au bunurile și virtuțile în viața noastră și repetăm ce am spus mai devreme în acest capitol. Dar această replică nu ar avea decît un succes parțial; noțiunea distinctiv modernă de alegere ar fi reapărut oricum, chiar dacă ar avea o sferă de acțiune mai limitată pentru exercițiul său decît pretinde în mod normal.

În al doilea rînd, în lipsa unei concepții mai cuprinzătoare despre *telos*-ul unei întregi vieți omenești, privită ca unitate, concepția noastră despre anumite virtuți individuale nu poate să rămînă decît parțială și incompletă. Să luăm două exemple. Dreptatea, în viziune aristotelică, e definită în sensul de a da fiecărei persoane ceea ce merită sau ceea ce i se cuvine. A merita binele înseamnă a fi contribuit, într-un mod substanțial, la realizarea acelor bunuri a căror urmărire comună și a căror stăpînire comună constituie temelia comunității umane. Dar bunurile inerente practicilor, inclusiv cele inerente practicii înființării și menținerii formelor de comunitate, trebuie să fie ordonate și evaluate într-un fel oarecare pentru a putea stabili meritul relativ. Deci orice aplicare individuală a conceptului aristotelic de dreptate presupune o înțelegere a bunurilor și a binelui, care e dincolo de multiplicitatea bunurilor ce determină practicile. Tot așa se întîmplă și cu răbdarea. Răbdarea e virtutea de a aștepta cu atenție, fără să te plîngi, dar nu de a aștepta orice. Pentru a trata răbdarea ca pe o virtute e nevoie de un răspuns adecvat la întrebarea: ce anume aștepți? În contextul practicilor, se poate

da un răspuns care, cu toate că e parțial, împlinește în mod adecvat niște scopuri: răbdarea unui meseriaș cu un material refractar, a unui învățător cu un elev mai lent, a unui politician care negociază, toate sînt specii ale răbdării. Dar dacă materialul e totuși prea refractar, elevul prea lent, negocierea prea spinoasă? Ajunși într-un anumit punct, ar trebui oare să renunțăm întotdeauna în interesul practicii înseși? Reprezentanții medievali ai virtuții răbdării susțineau că există anumite situații în care virtutea răbdării pretinde să nu renunț niciodată la o persoană sau la o sarcină, situații în care, spuneau ei, mi se cere să întruchipez prin atitudinea mea față de persoana sau sarcina respectivă ceva din atitudinea răbdătoare a lui Dumnezeu față de creația sa. Dar așa ceva nu se poate întîmpla decît dacă răbdarea slujește un bun superior, un *telos* care justifică așezarea altor bunuri în poziții subordonate. Conținutul virtuții răbdării se dovedește astfel a fi dependent de modul în care ordonăm diversele bunuri într-o ierarhie și *a fortiori* de capacitatea noastră de a le înscrie rațional în această ordine.

Ceea ce am făcut pînă acum nu a fost decît să sugerez că, dacă nu există un *telos* care transcende bunurile limitate ale practicii și constituie bunul unei întregi vieți omenești, *pe de o parte,* viața morală va fi invadată de un anumit arbitrar subversiv și, *pe de alta,* nu vom fi capabili să specificăm în mod adecvat contextul anumitor virtuți. Aceste două considerații sînt confirmate de o a treia: există cel puțin o virtute recunoscută de tradiție care nu poate fi deloc specificată fără raportare la întregul vieții omenești — virtutea integrității sau a statorniciei. „Curățenia inimii constă în a vrea un singur lucru“, spune Kierkegaard. Această noțiune de unicitate a scopului într-o viață întreagă nu are sens decît dacă noțiunea de viață întreagă are unul.

În concluzie, e limpede că expunerea mea preliminară asupra virtuților în termeni de practici redă foarte mult, chiar dacă nici pe departe totul, din ceea ce spune tradiția aristotelică despre virtuți. E tot atît de limpede că, pentru a face o expunere care să fie în același timp mai adecvată tradiției și justificabilă rațional, trebuie pusă o întrebare la care tradiția aristotelică presupunea un răspuns, un răspuns atît de răspîndit în lumea modernă încît nu a fost niciodată nevoie să fie formulat explicit și în detaliu. Această întrebare este: e oare îndreptățit, din punct de vedere rațional, să concepem fiecare viață umană ca pe o unitate, astfel încît să putem defini fiecare asemenea viață ca avîndu-și binele ei și să putem înțelege că rostul virtuților este să-l ajute pe individ să opteze pentru un anumit tip de unitate a vieții proprii?

15

Virtuțile, unitatea unei vieți omenești și conceptul unei tradiții

Orice încercare contemporană de a privi viața umană ca pe un tot, ca pe o unitate, al cărei caracter oferă virtuților un *telos* adecvat, se lovește de două tipuri de obstacole, unul social și celălalt filozofic. Obstacolele sociale decurg din modul în care lumea modernă împarte fiecare viață într-o mulțime de segmente, dintre care fiecare își are propriile norme și moduri de comportare. Astfel, munca e despărțită de timpul liber, viața privată de cea publică, cea comunitară de cea personală. La fel, atît copilăria cît și bătrînețea au fost rupte de restul vieții și transformate în sfere distincte. Toate aceste despărțiri sînt atît de pregnante încît ne-am învățat să gîndim și să simțim în sensul distincției fiecărei faze, și nu al unității vieții individului care le traversează.

Obstacolele filozofice decurg din două tendințe diferite, dintre care una e preponderent — chiar dacă nu exclusiv — acasă în filozofia analitică, iar cealaltă în teoria sociologică și în existențialism. Cea dintîi este tendința de a privi atomistic acțiunea umană și de a analiza acțiuni și tranzacții complexe ca pe niște componente simple. Așa se explică recurența noțiunii de „acțiune de bază“ în diferite contexte. Cu toate că modurilor noastre predominante de gîndire le e străin punctul de vedere potrivit căruia caracterul unor acțiuni particulare decurge din faptul că sînt părți ale unor întreguri mai mari, e necesar să ținem seama de el pentru a începe să înțelegem cum poate fi o viață mai mult decît o înșiruire de acțiuni și episoade individuale.

Tot așa, se pierde din vedere unitatea vieții omenești atunci cînd se separă total individul de rolurile pe care le joacă — o separație caracteristică nu numai pentru existențialismul lui Sartre, ci și pentru teoria sociologică a lui Ralf Dahrendorf — sau diferitele reprezentări ale rolurilor sau cvasirolurilor unei vieți individuale, astfel încît viața pare să nu fie altceva decît o serie de episoade nelegate între ele, o dizolvare a sinelui care e caracteristică pentru teoria sociologică a lui Goffman, așa cum remarcam mai înainte. Am sugerat deja, în capitolul 3, că atît concepția despre sine a lui Sartre cît și cea a lui Goffman sînt caracteristice pentru modurile de gîndire și pentru practicile moderne. De aceea nu ne va surprinde probabil constatarea că sinele astfel conceput nu poate fi privit ca un suport al virtuților aristotelice.

Căci un sine care e separat de rolurile sale, așa cum e la Sartre, pierde acel teren al relațiilor sociale care e singurul unde funcționează virtuțile aristotelice. Modelul vieții virtuoase se prăbușește sub verdictul de convenționalitate emis de Sartre prin intermediul lui Antoine Roquentin în *Greața* sau personal în *Ființa și neantul*. Pentru Sartre, integritatea se reduce la respingerea lipsei de autenticitate a relațiilor sociale supuse convențiilor.

În același timp, dizolvarea sinelui în domenii demarcate conform asumării unor roluri nu lasă suficient spațiu liber pentru exercițiul dispozițiilor care ar putea fi considerate virtuți într-un sens aristotelic foarte aproximativ. Căci o virtute nu e o dispoziție care duce la succes numai într-o anumită situație. Ceea ce numim virtuțile unui bun membru de comitet, ale unui bun administrator, ale unui jucător sau ale unui trișor nu sînt de fapt virtuți, ci abilități profesionale ce se desfășoară profesionist în situațiile în care sînt utile. De la cineva care deține într-adevăr o virtute te poți aștepta să o manifeste în tipuri de situații foarte diferite în majoritatea cărora practica unei virtuți nu poate fi tot atît de eficace cum e o abilitate profesională. Hector a dat dovadă de același curaj și la despărțirea de Andromaca, și pe cîmpul de luptă; Eleanor Marx a dat dovadă de aceeași compasiune în relația cu tatăl ei ca și în munca ei cu sindicaliștii sau în legătura ei amoroasă cu Aveling. Iar unitatea unei virtuți în viața cuiva poate fi înțeleasă numai ca o caracteristică a unei vieți unitare, o viață care poate fi privită și evaluată ca un întreg. Tot așa ca în discuția din prima parte a cărții despre schimbările și fragmentările moralei care au însoțit apariția modernității, fiecare etapă a nașterii concepțiilor caracteristic moderne despre judecata morală a fost însoțită de o etapă corespunzătoare a nașterii concepțiilor caracteristic moderne despre sine; așadar, pentru a defini acum conceptul particular premodern de virtuți de care m-am ocupat, trebuie să spun ceva despre conceptul concomitent de sine a cărui unitate e cea a unei narațiuni ce leagă nașterea de viață și de moarte, tot așa cum se leagă începutul unei povestiri de mijlocul și de încheierea ei.

O astfel de concepție despre sine e poate mai puțin neobișnuită decît pare la prima vedere. Tocmai fiindcă a jucat un rol-cheie în culturile care sînt precursoarele istorice ale culturii noastre, nu ar fi de mirare dacă s-ar dovedi că e o prezență încă nerecunoscută în multe dintre modurile noastre de a gîndi și de a acționa. Prin urmare, mi se pare că nu e nepotrivit să începem prin a analiza unele dintre judecățile noastre cele mai de la sine înțelese și, în același timp, indiscutabil corecte despre acțiunile umane și despre sine, pentru a arăta cît de firesc este să gîndești sinele ca pe o formă narativă.

Pentru filozofi și pentru agenți obișnuiți, faptul că unul și același segment de comportament uman poate fi caracterizat la fel de corect într-un număr de feluri diferite este un loc comun conceptual. La întrebarea „Ce face el acum?“, răspunsurile „Sapă“, „Grădinărește“, „Face mișcare“, „Se

pregătește pentru iarnă", „Vrea să-i facă plăcere nevestei sale" pot fi la fel de adevărate și de potrivite. Unele dintre ele vor caracteriza intențiile agentului, altele vor caracteriza consecințe neintenționate ale acțiunilor sale; de unele dintre cele din urmă agentul poate fi conștient, de altele — nu. Important este să reținem că orice răspuns la întrebarea cum trebuie să înțelegem sau să explicăm un segment dat de comportament va presupune un răspuns anterior la întrebarea despre modul în care aceste diferite răspunsuri corecte la întrebarea „Ce face el acum?" se leagă unele de altele. Căci atunci cînd intenția cuiva este, de fapt, să pregătească grădina pentru iarnă și face doar întîmplător mișcare sau plăcere nevestei sale, avem de explicat un tip de comportament; dar dacă intenția principală a agentului este să facă mișcare pentru a-i face plăcere nevestei sale, avem de explicat un alt tip de comportament și va trebui să căutăm să-l înțelegem și să-l explicăm din altă perspectivă.

În primul caz, episodul se plasează într-un ciclu anual de activitate domestică, iar comportamentul reprezintă o intenție care presupune un tip particular de cadru — casa și grădina — cu istoria sa narativă specifică, în care acest segment de comportament devine un episod. În al doilea caz, episodul își are locul în istoria narativă a unei căsnicii, un cadru foarte diferit, chiar dacă legat de cel social. Cu alte cuvinte, nu putem caracteriza un comportament indiferent de intenții și nu putem caracteriza intențiile indiferent de cadrele care fac ca aceste intenții să fie inteligibile atît pentru agenți, cît și pentru alții.

Folosesc aici cuvîntul „cadru" ca pe un termen relativ cuprinzător. Un cadru social poate fi o instituție, poate fi ceea ce numeam mai înainte o practică sau un alt tip de ambient uman. Dar ceea ce e central pentru noțiunea de cadru, în accepțiunea dată de mine cuvîntului, este faptul că are o istorie, o istorie în care istoriile agenților individuali nu numai că își au locul, dar chiar trebuie să-l aibă, din simplul motiv că, fără cadru și fără modificările pe care acesta le suferă în timp, istoria agentului individual și a modificărilor pe care acesta le suferă în timp rămîn neinteligibile. Firește că unul și același comportament poate aparține mai multor cadre. Asta se poate întîmpla în cel puțin două moduri.

În exemplul meu de mai înainte, activitatea agentului poate face parte atît din ciclul activităților casnice, cît și din cel al căsătoriei sale, două istorii care întîmplător se intersectează. Căminul își poate avea propria istorie care se întinde înapoi în timp peste sute de ani, așa cum se întîmplă cu istoria unor ferme europene, cînd ferma își are propria viață, deși a fost locuită de diverse familii în diverse perioade; iar căsătoria va avea, firește, propria sa istorie care, la rîndul său, presupune că s-a ajuns la un anumit punct în istoria instituției căsătoriei. Dacă ar fi să facem o raportare precisă a unui anumit segment de comportament la intențiile unui agent și astfel la cadrele în care trăiește acesta, va trebui să înțelegem foarte precis cum se raportează

varietatea de caracterizări corecte ale comportamentului său unele la altele identificînd, în primul rînd, care caracteristici se referă la o intenție și care nu și, în continuare, clasificînd diversele puncte în cele două categorii.

În ceea ce privește intențiile, trebuie să știm care sînt intențiile principale, adică cele în cazul cărora putem spune că, dacă agentul ar fi avut o altă intenție, nu ar fi făcut acea acțiune. Deci, cînd știm că cineva grădinărește în scopul mărturisit de a face mișcare sănătoasă și plăcere nevestei, încă nu știm cum să înțelegem ce face pînă nu știm răspunsul la întrebări cum ar fi dacă va continua să se ocupe cu grădinăritul continuînd să creadă că e un exercițiu sănătos, dar descoperind că această activitate nu îi mai face plăcere nevestei sale, *și* dacă ar continua să grădinărească încetînd să mai creadă că e ceva sănătos, dar continuînd să creadă că îi face plăcere nevestei sale, *și* dacă ar continua cu grădinăritul și în cazul în care s-ar modifica ambele sale convingeri. Asta înseamnă că trebuie să știm, pe de o parte, care sînt unele dintre convingerile sale și, pe de alta, care dintre ele vor fi cauze eficace; și mai înseamnă că trebuie să știm dacă anumite declarații ipotetice care contrazic faptele sînt corecte sau false. Pînă nu știm asta, nu vom ști cum să caracterizăm corect ceea ce face agentul.

Să ne oprim și asupra unui alt exemplu, tot atît de banal, al unei serii de răspunsuri corecte și compatibile la întrebarea „Ce face el acum?" — „Scrie o propoziție" ; „Își termină cartea"; „Ia parte la o dezbatere despre teoria acțiunii"; „Încearcă să obțină un post". Aici intențiile se pot pune în ordine cu ajutorul intervalului de timp la care se face referință. Fiecare din intențiile pe termen scurt nu poate fi inteligibilă decît prin referire la intenții pe termen lung și nu poate fi făcută inteligibilă decît astfel; iar caracterizarea comportamentului cu ajutorul intențiilor pe termen lung nu poate fi corectă decît dacă unele caracterizări cu ajutorul intențiilor pe termen scurt sînt și ele corecte. De aceea comportamentul nu poate fi caracterizat adecvat decît dacă știm care sînt intențiile pe termen mai lung invocate și cum se raportează la ele cele pe termen scurt. Din nou sîntem angajați în scrierea unei istorii narative.

Intențiile trebuie deci așezate în ordine cauzală și temporală, și ambele ordini vor face referiri la cadre, referiri care deja au fost făcute, în mod indirect, prin termeni elementari ca „grădinărit", „nevastă", „carte", „post". În plus, identificarea corectă a convingerilor agenților va fi o componentă esențială a acestei sarcini; un eșec la acest capitol ar însemna eșecul întregii întreprinderi. (Această concluzie poate părea evidentă; dar din ea decurge deja o consecință importantă. Un „comportament" nu poate fi determinat fără a determina mai întîi intențiile, convingerile și cadrele sau fără a ține seama de ele. Proiectul unei științe a comportamentului devine astfel ceva misterios și puțin excentric. Nu înseamnă, desigur, că o asemenea știință e imposibilă; dar nu poate fi altceva decît știința unei mișcări fizice neinterpretate așa cum e cea la care aspiră B. F. Skinner. Examinarea problemelor lui Skinner nu face parte din preocupările mele actuale; dar trebuie reținut

că nu e deloc clar cum ar arăta un experiment științific dacă aș fi un discipol al lui Skinner; căci reprezentarea unui experiment conține firește un comportament călăuzit de intenții și convingeri. Iar proiectul unei științe a comportamentului *politic*, de pildă, neînsoțit de o cercetare a intențiilor, convingerilor și cadrelor, ar fi sortit pieirii de la bun început. Ar mai trebui menționat că, atunci cînd expresia „științe ale comportamentului" a fost întrebuințată pentru prima oară, cu consecințe importante, în Raportul Fundației Ford din 1953, termenul „comportament" (*behavior*) a fost astfel definit încît să cuprindă și „comportamente subiective, cum ar fi atitudini, convingeri, motivații, așteptări și aspirații", ca și „acte propriu-zise". Dar textul Raportului pare să catalogheze două grupuri distincte de teme care se oferă studiului, independent unul de celălalt. Dacă argumentația mea de pînă acum este corectă, atunci există, de fapt, doar un grup de teme.)

Să considerăm ce implicație are argumentul de pînă acum la nivel de corelație între intențional, social și istoric. Identificăm o anumită acțiune numai prin invocarea implicită sau explicită a două tipuri de contexte. Plasăm intențiile agentului, cum am mai sugerat, într-o ordine cauzală și temporală cu referire la rolul lor în istoria sa, pe de o parte, și cu referire la rolul său în istoria cadrului sau cadrelor cărora le aparține, pe de alta. Cînd facem acest lucru, cînd determinăm ce eficacitate cauzală au avut acțiunile agentului într-una sau mai multe direcții și cum intențiile sale pe termen scurt au reușit sau nu să constituie intenții pe termen lung, scriem noi înșine continuarea acestor istorii. Istoria narativă de un anumit tip se dovedește a fi genul primar și esențial pentru caracterizarea acțiunilor omenești.

E important să subliniem cît de diferit este punctul de vedere presupus de argumentația de pînă acum de cel al filozofilor analitici în ale căror expuneri privind acțiunile omenești noțiunea „unei" acțiuni este centrală. Desfășurarea evenimentelor omenești e socotită deci ca o succesiune complexă de acțiuni individuale, și de aici decurge o întrebare firească: în ce fel individualizăm acțiunile omenești? Există contexte în care astfel de noțiuni sînt la locul lor. În rețetele din cartea de bucate, de pildă, acțiunile sînt individualizate exact în modul pe care filozofii analitici l-au presupus posibil pentru toate acțiunile. „Se iau șase ouă. Apoi se sparg într-un vas. Se adaugă făină, sare, zahăr etc." Ceea ce e însă important în cazul unor asemenea succesiuni este că fiecare dintre elementele lor e inteligibil ca acțiune doar ca un element-posibil-dintr-o-succesiune. Mai departe, pînă și o asemenea succesiune are nevoie de un context pentru a fi inteligibilă. Dacă, în mijlocul unuia dintre cursurile mele despre etica lui Kant, mă apuc deodată să sparg șase ouă într-un vas și să adaug făină și zahăr, continuînd să fac exegeza kantiană, *nu* înseamnă că, prin simplul fapt că urmez succesiunea recomandată în cartea de bucate, am executat o acțiune inteligibilă.

Mi s-ar putea spune că oricum am executat o acțiune sau un număr de acțiuni, chiar dacă au fost neinteligibile. La asta voi răspunde că acest concept de acțiune inteligibilă este un concept în mai mare măsură fundamental

decît cel de acțiune ca atare. Acțiunile neinteligibile sînt candidați care au eșuat la statutul de acțiuni inteligibile; a pune la grămadă, într-un singur grup de acțiuni, acțiunile inteligibile și cele neinteligibile și a caracteriza apoi acțiunea în funcție de ce au în comun cele două tipuri de acțiune înseamnă a face greșeala să ignori această deosebire. Mai înseamnă și a neglija importanța centrală a conceptului de inteligibilitate.

Importanța sa este strîns legată de faptul că distincția primordială din discursul și din practica noastră în acest domeniu este cea dintre ființele omenești și celelalte ființe. Ființele omenești pot fi trase la răspundere pentru ce fac, celelalte — nu. A caracteriza o întîmplare drept o acțiune înseamnă, într-un caz exemplar, a o caracteriza printr-un tip de descriere care ne permite să privim acea întîmplare ca decurgînd în mod inteligibil din intențiile, motivele, pasiunile și țelurile unui agent uman. Cu alte cuvinte, înseamnă a înțelege o acțiune ca pe ceva pentru care cineva răspunde și despre care i se poate oricînd cere agentului o explicație inteligibilă. Cînd o întîmplare e aparent acțiunea premeditată a unui agent uman, dar nu poate fi identificată ca atare, sîntem nedumeriți atît din punct de vedere intelectual, cît și practic. Nu știm cum să reacționăm, nu știm cum să explicăm, nu știm nici măcar cum s-o caracterizăm minimal ca pe o acțiune inteligibilă; deosebirea pe care o facem între ceea ce e omenește explicabil și ceea ce e doar natural pare să nu mai funcționeze. Iar această nedumerire apare într-adevăr în multe situații diferite; cînd venim în contact cu culturi străine sau cu structuri sociale străine în interiorul culturii noastre, în întîlnirile noastre cu anumite tipuri de pacienți nevrotici sau psihotici (tocmai neinteligibilitatea acțiunilor lor îi face să fie tratați ca pacienți; acțiunile neinteligibile atît pentru agent, cît și pentru alții sînt privite — pe bună dreptate — ca un fel de suferință), dar și în situații obișnuite. Să ne oprim asupra unui exemplu.

Stau într-o stație de autobuz, iar un tînăr de lîngă mine spune deodată: „Numele raței sălbatice obișnuite este *Histrionicus histrionicus histrionicus.*" Sensul propoziției rostite nu pune nici o problemă: problema este cum să-i răspunzi la întrebare, la ce se gîndea el cînd o rostea? Să presupunem că din cînd în cînd, la intervale neregulate, spune astfel de propoziții: asta ar fi o posibilă formă de nebunie. Am putea să găsim ceva inteligibil în cele rostite de el dacă una din următoarele variante ar fi adevărate. M-a confundat cu cineva pe care l-a întîlnit ieri la bibliotecă și care l-a întrebat: „Știi cumva care e numele latinesc al raței sălbatice?" *Sau* omul tocmai vine de la psihoterapeutul său care l-a sfătuit să-și învingă timiditatea intrînd în vorbă cu străinii. „Dar ce să zic?" „Ce-ți trece prin cap." *Sau* este un spion sovietic care așteaptă la locul de întîlnire stabilit și spune un cod cam neinspirat cu ajutorul căruia va stabili contactul cu persoana pe care o așteaptă. În fiecare din aceste cazuri, actul vorbirii devine inteligibil fiindcă își găsește locul într-o narațiune.

La asta mi s-ar putea răspunde că nu e nevoie de o narațiune pentru ca un astfel de act să devină inteligibil. Singurul lucru de care e nevoie este identificarea tipului relevant de vorbire (de pildă, „Răspundea la o întrebare“) sau a scopului său („Încerca să atragă atenția“). Dar atît actul vorbirii cît și scopurile pot fi inteligibile sau nu. Să presupunem că omul din stație se explică spunîndu-mi: „Răspundeam la o întrebare.“ „Dar nu v-am pus nici o întrebare la care să mi se răspundă cum ați făcut“, îi replic eu. „Oh, dar știu *asta.*“ Din nou, acțiunea lui devine neinteligibilă. S-ar putea construi exemple paralele pentru a arăta că simplul fapt că o acțiune îndeplinește niște scopuri recognoscibile nu e suficient pentru a face o acțiune inteligibilă. Atît scopurile, cît și actele vorbirii au nevoie de contexte.

Cel mai familiar tip de context în care și prin care ele devin inteligibile este conversația. Conversația este o componentă atît de omniprezentă a lumii omenești, încît tinde să scape atenției filozofiei. Ce rămîne însă dacă eliminăm conversația din viața oamenilor? Să ne gîndim deci la ce înseamnă să urmărești o conversație și s-o găsești inteligibilă sau nu. (A o considera inteligibilă nu e totuna cu a o înțelege; căci o conversație pe care o aud poate fi inteligibilă, dar de neînțeles.) Dacă ascult o conversație între doi oameni aptitudinea mea de a îi urmări firul e totuna cu aptitudinea mea de a o include într-unul din tipurile de descrieri în care se relevă gradul și tipul de coerență al conversației: „cearta incoerentă a unor bețivi“, „o controversă intelectuală serioasă“, „o neînțelegere tragică“, „o neînțelegere comică, dacă nu chiar ridicolă“, „un schimb de idei“, „o încercare de a-l domina pe celălalt“, „o banală bîrfă“.

Folosirea unor cuvinte ca „tragic“, „comic“ și „ridicol“ în aceste evaluări nu e marginală. Conversațiile se împart pe genuri la fel ca narațiunile literare. O conversație este o operă dramatică, chiar dacă foarte scurtă, în care participanții nu sînt doar actori, ci și coautori care prelucrează, punîndu-se de acord între ei sau nu, forma produsului lor. Căci, la fel ca romanele și piesele de teatru, conversațiile nu aparțin doar unor genuri, ci au și început, mijloc și sfîrșit ca orice operă literară. Ele întruchipează situații răsturnate și confirmări, se îndreaptă către un moment culminant sau se depărtează de el. Într-o conversație mai lungă pot interveni digresiuni și acțiuni secundare sau chiar digresiuni în interiorul unor digresiuni și acțiuni secundare în cadrul altor acțiuni secundare.

Dacă toate astea sînt valabile pentru conversație, sînt *mutatis mutandis* valabile și pentru lupte, partide de șah, cereri în căsătorie, seminare filozofice, mese de familie, negocieri și contracte de afaceri, adică pentru tranzacții omenești în general. Conversația, înțeleasă într-un sens larg, e în general o formă de tranzacție. Comportamentul conversațional nu este un aspect sau un tip special de comportament uman, chiar dacă formele de folosire a limbajului și ale vieții omenești sînt de așa natură încît faptele celorlalți sînt la fel de grăitoare ca și vorbele lor. Iar asta e posibil numai fiindcă sînt faptele celor care au cuvinte.

Prezint deci atît conversațiile în particular, cît și acțiunile omenești în general drept narațiuni în act. Narațiunea aceasta nu este opera poeților, a dramaturgilor și a romancierilor care reflectează asupra unor evenimente cărora le-a lipsit o ordine narativă pînă în momentul în care le-au impus-o ei; forma narativă nu este nici deghizare, nici decorație. Barbara Hardy a scris că „visăm în cheie narativă, după cum tot în cheie narativă visăm și cu ochii deschiși ne amintim, presimțim, sperăm, deznădăjduim, credem, ne îndoim, plănuim, revizuim, criticăm, construim, bîrfim, învățăm, urîm și iubim prin povestire" (Hardy 1968, p. 5).

La începutul acestui capitol am demonstrat că, atunci cînd reușim să stabilim și să înțelegem ce face altcineva, tindem întotdeauna să situăm un episod particular în contextul unei serii de istorii narative care sînt deopotrivă istorii ale indivizilor la care se referă, cît și ale cadrelor în care ei acționează și suferă. E limpede acum că numai astfel devin inteligibile istoriile altora, pentru că însăși acțiunea are un caracter fundamental istoric. Deoarece toți trăim narațiuni și ne înțelegem viața în cheie narativă, forma narațiunii e cea mai potrivită pentru a înțelege acțiunile celorlalți. Povestirile sînt trăite înainte să fie povestite — cu excepția ficțiunii.

În dezbateri mai recente această idee a fost contrazisă. Louis O. Mink, care nu e de acord cu Barbara Hardy, susține că: „Povestirile nu sînt trăite, ci povestite. Viața nu are început, mijloc și încheiere; există întîlniri, dar începutul unei legături face parte din povestea pe care ne-o spunem mai tîrziu, există despărțiri, dar despărțiri definitive apar numai în povești. Există speranțe, planuri, lupte și idei, dar numai povestite retroactiv speranțele sînt neîmplinite, planurile zădărnicite, luptele decisive și ideile rodnice. Numai în poveste ceea ce descoperă Columb e America și numai în poveste se prăbușește un regat fiindcă lipsește un cui" (Mink 1970, pp. 557–558).

Ce putem răspunde? Sîntem, firește, de acord că doar privite retroactiv speranțele pot fi caracterizate ca neîmplinite, luptele ca decisive etc. Dar așa le caracterizăm și în viață, și în artă. Cuiva care spune că în viață nu există sfîrșituri sau că despărțirile definitive au loc numai în povești îți vine să-i răspunzi: „Dar de moarte nu ați auzit niciodată?" Homer nu trebuia să spună povestea lui Hector înainte ca Andromaca să-și deplîngă speranța neîmplinită și despărțirea definitivă. Există nenumărați Hectori și nenumărate Andromace ale căror vieți întruchipează forma omonimelor lor homerice, dar care n-au ajuns niciodată în atenția unui poet. E adevărat că, luînd un eveniment drept un început sau un sfîrșit, îi acordăm o semnificație care poate fi discutabilă. Oare republica romană s-a sfîrșit prin moartea lui Iulius Caesar, la Philippi sau prin întemeierea principatului? Răspunsul este că, tot așa ca și lui Carol II, i-a trebuit ceva pînă să se sfîrșească; dar acest răspuns implică realitatea sfîrșitului său la fel ca oricare dintre cele precedente. Principatul lui August sau jurămîntul de pe terenul de tenis sau decizia de a construi o bombă atomică la Los Alamos sînt, în sens foarte

strict, începuturi; pacea din 404 î. Cr., abolirea parlamentului scoțian și bătălia de la Waterloo constituie în același sens sfîrșituri; în plus, multe evenimente sînt, în același timp, începuturi și sfîrșituri.

Tot așa ca și cu începuturile, mijlocurile și sfîrșiturile se întîmplă și cu genurile și cu fenomenul intercalării unei narațiuni în alta. Să ne oprim asupra întrebării cărui gen îi aparține viața lui Thomas Becket; e o întrebare care trebuie pusă și căreia trebuie să-i răspundem înainte să hotărîm cum trebuie scrisă această viață. (Din punctul de vedere al lui Mink, întrebarea nu se poate pune decît *după* ce s-a scris viața.) În unele versiuni medievale, cariera lui Becket e prezentată în termenii hagiografiei medievale. În *Thomas Saga* islandeză e prezentat ca un erou de saga. În biografia modernă a lui Dom David Knowles, povestirea lui este o tragedie, despre relația tragică dintre Thomas și Henric II, fiecare din ei împlinind condiția lui Aristotel potrivit căreia eroul e un mare om cu o lacună fatală de caracter. Ne putem întreba acum dacă vreunul dintre ei are dreptate și dacă da, care: călugărul William din Canterbury, autorul sagăi, sau Regius Professor Emeritus de la Cambridge? Dreptatea pare să fie de partea celui din urmă. Adevăratul gen literar al vieții lui Becket nu e nici hagiografia, nici saga, ci tragedia. Ne putem pune aceeași întrebare și în cazul unor teme narative moderne cum ar fi viața lui Troțki sau a lui Lenin, istoria partidului comunist sovietic sau a președinției americane: cărui gen îi aparține istoria lor? Cu alte cuvinte: ce tip de relatare a istoriei lor va fi adevărat și totodată inteligibil?

Să considerăm încă o dată cum poate fi intercalată o narațiune în alta. Există exemple renumite atît în piese de teatru, cît și în romane: piesa în piesă din *Hamlet*, Povestea lui Wandering Willie din *Redgauntlet*, povestirea pe care i-o spune Enea Didonei în cartea a II-a a *Eneidei* și așa mai departe. Dar există exemple la fel de cunoscute în viața reală. Să ne reamintim modul în care cariera lui Becket ca arhiepiscop e inclusă în domnia lui Henric II, sau modul în care viața tragică a Mariei Stuart este parte din cea a Elisabetei I, sau istoria Confederației din cea a istoriei Statelor Unite. Cineva poate descoperi (sau nu) că apare ca personaj în mai multe narațiuni în același timp, dintre care unele sînt inserate în altele. Sau ceea ce părea o narațiune inteligibilă în care cineva joacă un rol se poate transforma în întregime sau în parte într-o relatare de episoade neinteligibile. Asta se întîmplă cu personajul K. al lui Kafka în *Procesul* și în *Castelul*. (Nu întîmplător Kafka nu și-a putut termina romanele, căci noțiunea de sfîrșit, ca și cea de început, are sens doar în narațiunea inteligibilă.)

Cum spuneam mai înainte, agentul nu e doar actor, ci și autor. Trebuie să subliniez acum că ceea ce agentul poate face sau spune inteligibil ca autor este influențat în mod considerabil de faptul că nu sîntem niciodată mai mult (dar uneori mai puțin) decît coautorii propriilor noastre narațiuni. Numai în imaginație trăim povestirea care ne place. În viața reală sîntem întotdeauna supuși anumitor constrîngeri, așa cum au constatat și Aristotel,

și Engels. Apărem pe o scenă pe care nu am proiectat-o noi și ne trezim că facem parte dintr-o acțiune la care nu am contribuit cu nimic. Fiecare din noi fiind personajul principal al propriei sale drame joacă roluri secundare în drama celorlalți, și fiecare dramă impune constrîngeri asupra celeilalte. În drama mea eu sînt, poate, Hamlet sau Iago sau cel puțin porcarul care mai poate încă să devină prinț, dar pentru tine sînt doar Un Domn sau, în cel mai bun caz, Al Doilea Ucigaș, iar în vreme ce pentru mine tu ești Polonius sau Groparul, ție îți ești propriul tău erou. Fiecare din dramele noastre impune constrîngeri asupra celuilalt și face ca întregul să fie altfel decît părțile, dar în nici un caz mai puțin dramatic.

Atunci cînd noțiunea inteligibilității devine veriga de legătura conceptuală dintre noțiunea de acțiune și cea de narațiune, sînt implicate aceste tipuri de considerații complexe. O dată înțeleasă importanța sa, afirmația potrivit căreia conceptul unei acțiuni este subordonat celui de acțiune inteligibilă va apărea poate mai puțin bizară, tot așa ca și cea potrivit căreia noțiunea „unei“ acțiuni, deși este de o importanță practică foarte mare, este virtual o abstracție înșelătoare. O acțiune este un moment într-o istorie posibilă sau reală sau în mai multe asemenea istorii. Noțiunea unei istorii este la fel de fundamentală ca și noțiunea unei acțiuni. Fiecare o cere pe cealaltă. Dar sînt nevoit să constat că Sartre neagă tocmai asta — potrivit exigenței întregii sale teorii despre sine, care redă atît de bine spiritul modernității. În *Greața*, prin Antoine Roquentin, Sartre nu susține doar ideea lui Mink — potrivit căreia narațiunea este altfel decît viața —, ci și că prezentarea vieții omenești în forma unei narațiuni înseamnă o falsificare. Nu există și nu pot exista povestiri adevărate. Viața se compune din acțiuni singulare, dezordonate, care nu duc nicăieri; povestitorul impune retrospectiv o ordine asupra evenimentelor omenești pe care ele nu o aveau cînd erau trăite. E limpede că, dacă Sartre/Roquentin are dreptate — vorbesc despre Sartre/Roquentin pentru a-l deosebi de alte personaje cunoscute cum ar fi Sartre/Heidegger și Sartre/Marx —, afirmația mea centrală este greșită. Sîntem totuși de acord asupra unui punct, Sartre/Roquentin și cu mine. Sîntem de acord să identificăm inteligibilitatea unei acțiuni cu locul său într-o succesiune narativă. Sartre/Roquentin consideră însă că acțiunile omenești ca atare sînt întîmplări ininteligibile: Roquentin ajunge să realizeze implicația metafizică a acestui lucru în cursul romanului, iar efectul practic asupra sa este că pune sfîrșit propriului său proiect de a scrie o biografie istorică. Proiectul nu mai are nici un sens. Ori va scrie ce e adevărat, ori va scrie o istorie inteligibilă, dar o posibilitate o exclude pe cealaltă. Are Sartre/Roquentin dreptate?

Putem stabili ce nu e în regulă cu teza lui Sartre în două moduri. Unul este să ne întrebăm cum ar arăta acțiunea omenească în lipsa unei ordini narative falsificatoare? Sartre însuși nu răspunde niciodată la această întrebare; e uimitor că, pentru a arăta că nu există narațiuni adevărate, el însuși scrie o narațiune, chiar dacă una fictivă. Dar singurul portret pe care îl pot

face naturii umane *an-sich*, anterior așa-zisei interpretări greșite prin narațiune, este tipul de succesiune dislocată pe care ne-o oferă dr. Johnson în notele sale de călătorie prin Franța: „Acolo le-am așteptat pe cucoane — Morville. — Spania. Orașe de provincie pline de cerșetori. La Dijon nu a mai știut să găsească drumul spre Orléans. — Intersecții foarte prost făcute în Franța. — Cinci soldați. — Femei. — Soldații au dezertat. — Colonelul nu putea pierde cinci bărbați de dragul unei femei. — Magistratul poate aresta un soldat numai cu permisiunea colonelului etc. etc." (citate după Hobsbaum 1973, p. 32). Asta sugerează ceea ce cred eu că e adevărat, și anume că o caracterizare a unei acțiuni așa-zis anterioare impunerii unei forme narative se va dovedi întotdeauna a fi prezentarea a ceea ce e limpede că sînt părți disjuncte ale unei posibile narațiuni.

Putem aborda problema și în alt fel. Ceea ce numeam istorie este o narațiune dramatică pusă în scenă în care personajele sînt și autori. Personajele nu încep niciodată *ab initio* în sensul literal al cuvîntului; ele sînt aruncate *in medias res*, începutul istoriei fiind gata făcut de ceea ce a avut loc înainte. Dar cînd Julian Grenfell sau Edward Thomas au plecat în Franța, în primul război mondial, ei au înscenat o narațiune tot așa cum au făcut și Menelau sau Odiseu cînd au plecat *ei* la luptă. Deosebirea dintre personajele imaginare și cele reale nu constă în forma narativă a ceea ce fac, ci în calitatea lor de autori ai acestei forme și ai propriilor lor fapte. Firește că tot așa cum nu pot începe unde vor, nu pot nici continua exact cum le place; fiecare actor e constrîns de acțiunea celorlalți și de cadrul social presupus de acțiunea sa ori a lor, un punct asupra căruia Marx a insistat în mod deosebit în *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, o relatare clasică, chiar dacă nu satisfăcătoare a vieții omenești ca o punere în act a unei narațiuni dramatice.

Spuneam că relatarea lui Marx e nesatisfăcătoare fiindcă, în parte, dorește să prezinte narațiunea vieții sociale omenești astfel încît să fie compatibilă cu o viziune potrivit căreia viața este guvernată de legi și previzibilă într-un mod particular. Dar este esențial ca în orice moment al reprezentării unei narațiuni dramatice să nu știm ce se va întîmpla în momentul următor. Acest tip de imprevizibil, analizat în capitolul 8, este impus de structura narativă a vieții, iar generalizările și explorările empirice pe care le descoperă specialiștii în științe sociale oferă o formă de înțelegere a vieții omenești care e perfect compatibilă cu acea structură.

Imprevizibilitatea coexistă cu a doua caracteristică crucială a narațiunilor trăite, cu un anume caracter teleologic. Ne trăim viața, atît individual, cît și în relațiile noastre cu ceilalți, în lumina unor anumite concepții despre un posibil viitor comun, un viitor cu unele posibilități ademenitoare și altele respingătoare, cu unele deja închise și altele poate inevitabile. Nu există prezent care să nu fie pătruns de o imagine a unui viitor, o imagine care se prezintă întotdeauna în forma unui *telos* — sau a unei multitudini de intenții și scopuri — către care reușim sau nu să ne îndreptăm în prezent.

Imprevizibilitatea și teleologia coexistă deci ca părți ale vieții noastre: la fel ca personajele dintr-o narațiune fictivă, nu știm ce urmează să se întîmple, și totuși viețile noastre au o anumită formă care se proiectează asupra viitorului nostru. Astfel, narațiunile pe care le trăim au un caracter imprevizibil și totodată parțial teleologic. Pentru ca povestirile vieților noastre individuale și sociale să se continue în mod inteligibil — și ambele tipuri de narațiuni pot aluneca în neinteligibil — trebuie să existe întotdeauna restricții referitoare la cum poate continua povestirea *și*, în același timp, în interiorul lor, infinit de multe moduri în care poate continua.

O teză centrală începe să se contureze: în esență omul este, în acțiunile, practicile și ficțiunile sale, un animal povestitor. Deși în esență nu este un narator de povestiri care aspiră să fie adevărate, devine asta prin povestirea sa. Dar întrebarea-cheie pentru oameni nu se referă la calitatea lor de autori; pot răspunde la întrebarea „Ce să fac?" numai dacă pot răspunde mai întîi la întrebarea „Din ce povestire sau povestiri fac parte?" Intrăm în societatea omenească o dată cu unul sau mai multe personaje care ni se atribuie — roluri în care am fost distribuiți — și trebuie să învățăm care sînt ele pentru a putea înțelege cum vor reacționa ceilalți față de noi și cum vor fi interpretate reacțiile noastre față de ei. Ascultînd povestiri despre mame vitrege rele, copii care s-au pierdut, regi buni dar care se lasă înșelați, lupoaice care alăptează gemeni, mezini care nu primesc nici o moștenire și trebuie să se descurce singuri și întîi-născuți care-și risipesc averea și pleacă în surghiun să păzească porci, copiii învață corect sau greșit ce e un părinte și ce e un copil, cum sînt distribuite rolurile în piesa în care au venit pe lume și cum stau lucrurile pe lumea asta. Dacă îi lipsești pe copii de povestiri, ei rămîn niște bîlbîiți nearticulați și anxioși în acțiunile și în vorbirea lor. Deci nu putem face pe nimeni să înțeleagă nici o societate, nici măcar pe a noastră, fără fondul de povestiri care constituie rădăcinile ei dramatice inițiale. Mitologia — în sensul său originar — este miezul tuturor lucrurilor. Vico și Joyce aveau dreptate. Tot așa cum are dreptate și acea tradiție morală care începe în societățile eroice și se continuă în Evul Mediu, potrivit căreia faptul de a spune povești are un rol-cheie în educarea virtuților.

Spuneam mai înainte că „o" acțiune e întotdeauna un episod într-o posibilă istorie; aș vrea să mă refer acum în aceeași ordine de idei la un alt concept, și anume la cel de identitate personală. Derek Parfit și alții ne-au atras recent atenția asupra contrastului între criteriul strictei identități, care e o problemă de tipul tot sau nimic (*sau* reclamantul Tichborne *este* ultimul moștenitor din familia Tichborne, *sau* nu e; *sau* toate proprietățile ultimului moștenitor aparțin reclamantului, *sau* reclamantul nu este moștenitorul — e valabilă Legea lui Leibniz), și continuitățile psihologice ale personalității, care sînt o problemă de tipul mai mult sau mai puțin. (Sînt oare la cincizeci de ani același om care eram la patruzeci în ceea ce privește memoria, puterile intelectuale, reacțiile critice? Mai mult sau mai puțin.) Dar important pentru ființele omenești ca personaje în narațiuni trăite este că, deși avem

doar resursele continuității psihologice, trebuie să știm să reacționăm la imputarea strictei identități. Sînt pentru totdeauna ceea ce am fost pentru alții într-un anumit moment — și mi se poate cere oricînd să dau socoteală pentru asta —, indiferent cît de mult m-am schimbat. Nu există nici un mod de a *întemeia* identitatea mea — sau lipsa de identitate — pe continuitatea sau discontinuitatea psihologică a sinelui. Sinele locuiește un personaj a cărui unitate e dată ca unitate a unui personaj. Din nou apare un dezacord crucial cu empiriștii și cu filozofii analitici, pe de o parte, și cu existențialiștii, pe de alta.

Empiriștii, cum ar fi, de pildă, Locke sau Hume, au încercat să dea o explicație a identității personale numai în termeni de stări sau evenimente psihologice. Filozofii analitici, care sînt în multe privințe urmașii și totodată criticii empiriștilor, s-au ocupat de legătura dintre aceste stări și evenimente și stricta identitate, înțeleasă în termenii Legii lui Leibniz. Nici unii nu au înțeles că s-a omis fundalul și că din cauza acestei omisiuni problema e insolubilă. Fundalul e furnizat de conceptul de povestire și de acea unitate a personajului de care are nevoie o povestire. Tot așa cum o istorie nu este o succesiune de acțiuni — dar conceptul de acțiune este cel al unui moment dintr-o istorie reală sau posibilă extras din acea istorie într-un anumit scop —, personajele dintr-o istorie nu sînt o colecție de persoane, ci conceptul de persoană e cel al unui personaj extras dintr-o istorie.

Astfel, conceptul narativ al sinelui are nevoie de două lucruri. Pe de o parte, sînt ceea ce în mod justificat mă consideră ceilalți că sînt, și îmi trăiesc povestea vieții mele de la naștere pînă la moarte; sînt *subiectul* unei istorii care e istoria mea și nu a altora, care are propria sa semnificație. Cînd cineva se plînge că viața sa nu are nici un sens — de pildă, cei care încearcă să se sinucidă sau chiar se sinucid —, el sau ea se plîng adesea, și poate în mod semnificativ, de faptul că povestea vieții lor le-a devenit de neînțeles, că e lipsită de finalitate, de orice mișcare către un *telos* sau un punct culminant. Prin urmare, astfel de persoane par să-și fi pierdut rațiunea de a face un anumit lucru mai degrabă decît altul în momentele critice ale vieții.

A fi subiectul unei narațiuni care se întinde de la naștere pînă la moarte înseamnă, așa cum spuneam mai înainte, a fi răspunzător pentru acțiunile și experiențele din care se compune o viață ce poate fi povestită. Adică înseamnă a fi destul de deschis pentru a răspunde la rugămintea de a da o anumită descriere despre ce ai făcut sau despre ce ți s-a întîmplat, despre lucrurile la care ai fost martor în perioade anterioare celei cînd ești întrebat. Firește că e posibil ca unii să nu fie capabili să dea o descriere relevantă, pentru că fie au uitat, fie au suferit un accident cerebral sau nu au fost destul de atenți în acel moment relevant. Dar a susține despre cineva, caracterizat printr-o descriere oarecare („Prizonierul din Château d'If"), că este una și aceeași persoană cu cineva descris cu totul altfel („Contele de Monte-Cristo") înseamnă a susține că are sens să-i ceri ca, printr-o narațiune inteligibilă, să te facă să înțelegi cum poate fi, în momente diferite și în

locuri diferite, deși caracterizat în moduri atît de deosebite, una și aceeași persoană. Identitatea personală este deci acea identitate pe care o presupune unitatea de caracter cerută de unitatea unei narațiuni. Fără această unitate nu ar exista subiecți despre care să se poată spune povești.

Celălalt aspect al sinelui narativ este în corelație cu primul: nu numai că sînt eu însumi răspunzător, dar sînt și cineva care poate cere celorlalți socoteală, care poate pune pe alții în discuție. Fac parte din povestirea lor, tot așa cum fac și ei parte din a mea. Narațiunea oricărei vieți face parte dintr-un șir de narațiuni care se întrepătrund. În plus, a cere și a da socoteală joacă, în sine, un rol important în alcătuirea narațiunilor. A vă întreba pe dumneavoastră ce ați făcut și de ce, a spune ce am făcut eu și de ce, a reflecta la deosebirea dintre cum relatez eu ce am făcut și cum o faceți dumneavoastră și viceversa, sînt toate componente esențiale ale oricărei povestiri, cu excepția celor simpliste și sărăcăcioase. Deci, fără responsabilitatea sinelui, nu ar putea exista astfel de suite de evenimente care sînt componente esențiale ale tuturor narațiunilor, cu excepția celor simpliste și sărăcăcioase; fără aceeași responsabilitate, le-ar lipsi și acea continuitate de care e nevoie pentru a le face inteligibile atît pe ele, cît și acțiunile care le constituie.

Țin să atrag atenția asupra faptului că, pentru mine, conceptele de narațiune, de inteligibilitate și de răspundere nu sînt *în mai mare măsură* fundamentale decît cel de identitate personală. Ele presupun aplicabilitatea conceptului de identitate personală în aceeași măsură în care acesta presupune aplicabilitatea lor și în care fiecare din cele trei presupune aplicabilitatea celorlalte două. Avem de-a face cu o relație în care fiecare termen îl presupune pe celălalt. De aici rezultă firește că orice încercare de a elucida noțiunea de identitate personală, independent și separat de noțiunea de narațiune, inteligibilitate și responsabilitate, e sortită eșecului, așa cum au fost toate încercările de acest tip.

Ne întoarcem acum la întrebarea de la care a pornit această investigare a naturii acțiunii și identității umane: În ce constă unitatea unei vieți individuale? Răspunsul este că unitatea sa e unitatea unei narațiuni întruchipate într-o singură viață. A întreba „Ce e binele pentru mine?" e totuna cu a întreba cum aș putea trăi și desăvîrși cel mai bine această unitate. A întreba „Ce e binele pentru om?" e totuna cu a întreba ce trebuie să aibă în comun toate răspunsurile la întrebarea dinainte. Dar trebuie subliniat aici că punerea sistematică a acestor întrebări și încercarea de a le răspunde prin faptă și vorbă furnizează unitatea vieții morale. Unitatea vieții umane este unitatea unei căutări narative. Uneori căutările dau greș sau dezamăgesc, alteori se renunță la ele sau se risipesc în alte direcții; și viețile omenești pot da greș în același fel. Dar singurele criterii ale succesului sau ale eșecului într-o viață umană privită în întregimea ei sînt criteriile succesului sau eșecului unei căutări povestite sau care urmează să fie povestită. Despre ce căutare e vorba?

Trebuie amintite două trăsături-cheie ale concepției medievale de căutare. Conform primeia dintre ele, nici o căutare nu poate începe fără o concepție măcar parțial determinată a *telos*-ului final. E nevoie ca omul să aibă o oarecare reprezentare a binelui. Dar de unde să provină o astfel de reprezentare? Exact de la întrebările care ne-au făcut să încercăm să transcendem acea concepție limitată despre virtuți la care avem acces în și prin practici. Definim inițial modul de viață care e o căutare a binelui tocmai încercînd să descoperim o concepție despre *acel* bine care ne permite să punem în ordine alte bunuri, o concepție despre *acel* bine care ne va permite să ne lărgim înțelegerea scopului și conținutului virtuților, o concepție despre *acel* bine care ne va permite să înțelegem locul integrității și al statorniciei în viață. În al doilea rînd însă, concepția medievală despre căutare este, evident, cu totul diferită de cea a căutării unui lucru deja caracterizat adecvat, cum e cea a minerilor după aur sau a geologilor după petrol. Numai pe parcursul căutării, numai prin confruntarea și înfruntarea cu diverse tipuri de suferințe, pericole, ispite și confuzii care oferă oricărei căutări episoadele și incidentele sale, se poate înțelege în cele din urmă scopul căutării. Căutarea înseamnă întotdeauna să înveți cîte ceva despre natura lucrului căutat și despre sine.

De aceea virtuțile trebuie privite ca fiind acele dispoziții care pe lîngă că susțin practicile și ne permit să realizăm bunurile inerente practicilor, ne susțin și pe noi în tipurile relevante de căutare a binelui, dîndu-ne posibilitatea de a învinge suferințele, pericolele, ispitele și confuziile și de a avea o cunoaștere sporită a binelui și a sinelui nostru. Catalogul virtuților va cuprinde deci virtuțile necesare pentru a susține tipul de mediu domestic și tipul de comunități politice în care bărbații și femeile pot căuta împreună binele și virtuțile necesare pentru o investigație filozofică despre caracterul binelui. Am ajuns, astfel, la o concluzie provizorie cu privire la viața bună pentru om: viața bună pentru om e cea petrecută în căutarea vieții bune pentru om, iar virtuțile necesare căutării sînt cele care ne vor permite să înțelegem că viața bună pentru om e altceva și mai mult. Cu aceasta am completat și al doilea stadiu al prezentării virtuților, raportîndu-le la viața bună pentru om, nu numai la practici. Dar investigația noastră mai are nevoie și de un al treilea stadiu.

Căci nu voi fi niciodată în stare să caut binele sau să-mi exersez virtuțile doar ca simplu individ, în parte din cauză că a trăi o viață bună variază concret de la o împrejurare la alta, chiar atunci cînd se întemeiază pe una și aceeași reprezentare a vieții bune și pe unul și același grup de virtuți care sînt întruchipate într-o viață omenească. Ceea ce înseamnă viață bună pentru un conducător de oști atenian din secolul al V-lea nu este același lucru cu ceea ce înseamnă viață bună pentru o călugăriță din Evul Mediu sau pentru un țăran din secolul al XVII-lea. Dar nu e vorba doar de faptul că indivizi diverși trăiesc în circumstanțe sociale diverse, ci și de faptul că noi toți concepem propriile noastre circumstanțe ca fiind purtătoarele unei

identități sociale particulare. Sînt fiica sau fiul cuiva, vărul sau unchiul altcuiva; sînt cetățean al cutărui sau cutărui oraș, membru al cutărei sau cutărei bresle sau profesii, aparțin clanului, tribului, națiunii cutare sau cutare. Deci ce e bine pentru mine trebuie să fie bine pentru cel care are aceste roluri. Așadar, îmi rămîn de pe urma familiei, cetății, tribului, națiunii mele o mulțime de datorii, moșteniri, așteptări îndreptățite și obligații. Acestea constituie datele vieții mele, punctul meu de plecare moral. Ele sînt, în parte, cele care dau vieții mele particularitatea sa morală.

Această idee poate părea neobișnuită, ba chiar surprinzătoare din perspectiva individualismului modern. Din perspectiva individualismului sînt ceea ce aleg să fiu. Ori de cîte ori vreau, pot pune sub semnul întrebării ceea ce consider a fi doar trăsături sociale accidentale ale existenței mele. Din punct de vedere biologic, sînt fiul tatălui meu; dar nu pot fi făcut răspunzător pentru faptele sale decît dacă decid implicit sau explicit să-mi asum o asemenea responsabilitate. Din punct de vedere legal sînt cetățeanul unei anumite țări; dar nu pot fi făcut răspunzător pentru ceea ce face sau a făcut țara mea decît dacă aleg implicit sau explicit să-mi asum o asemenea responsabilitate. Acei americani moderni care refuză orice responsabilitate pentru efectele sclaviei asupra americanilor de culoare exprimă un astfel de individualism cînd spun „Eu nu am avut niciodată sclavi". El reprezintă, într-un mod mult mai subtil, și punctul de vedere al acelor americani moderni care preiau o răspundere bine calculată pentru aceste efecte, ce se măsoară foarte precis prin avantajele pe care le au în mod indirect de pe urma sclaviei ei înșiși ca indivizi. În ambele cazuri, „a fi american" nu e privit în sine ca făcînd parte din identitatea morală a individului. Firește că nu e o atitudine specifică pentru americanul modern; englezul care spune „*Eu* nu am făcut nimic rău în Irlanda; de ce trebuie să aud mereu vechea poveste ca și cum m-ar privi *pe mine*?" sau tînărul german care crede că ceea ce au făcut naziștii cu evreii nu are nici o relevanță morală pentru relația sa cu contemporanii săi evrei, dacă el s-a născut după 1945, dovedesc că au aceeași atitudine potrivit căreia sinele e detașabil de rolurile și statutele sale sociale și istorice. Iar sinele astfel detașat își găsește firește locul potrivit în perspectiva lui Sartre și a lui Goffman, ca sine care nu are istorie. Contrastul cu perspectiva narativă asupra binelui este evident. Căci istoria vieții mele este întotdeauna implantată în istoria acelor comunități din care decurge identitatea mea. M-am născut cu un trecut; încercarea de a mă rupe de acest trecut, într-un mod individualist, aduce după sine o deformare a relațiilor mele prezente. Deținerea unei identități istorice coincide cu deținerea unei identități sociale. Trebuie reținut că revolta împotriva identității mele este unul dintre modurile posibile de a o exprima.

Mai trebuie remarcat și că, din faptul că sinele trebuie să-și găsească identitatea morală în și prin apartenența la comunități cum ar fi cele ale familiei, vecinătății, orașului, tribului nu rezultă că el trebuie să accepte *limitările* morale ale particularității acestor forme. Dacă nu ar exista aceste

particularități morale ca puncte de pornire ar însemna că nu se poate porni de nicăieri; căutarea binelui, a universalului constă tocmai în a merge înainte pornind de la aceste particularități. Dar particularitatea nu poate fi niciodată părăsită sau obliterată. Noțiunea evadării din particular într-o lume de maxime în întregime universale care țin de om în sine, fie în varianta kantiană de secol al XVIII-lea, fie în cea adoptată de unii filozofi morali analitici moderni, este nu numai o iluzie, ci o iluzie cu consecințe dureroase. Cînd bărbații și femeile identifică prea repede și prea ușor ceea ce, de fapt, sînt cauzele lor particulare și parțiale cu cauza unui principiu universal, ei se comportă de obicei mai prost decît cînd nu fac așa.

De aceea eu sînt în esență ceea ce moștenesc, adică un trecut specific care e, într-o anumită măsură, prezent în prezentul meu. Consider că fac parte dintr-o istorie, adică sînt, în general, purtătorul unei tradiții, indiferent dacă îmi place sau nu, indiferent dacă recunosc sau nu. Atunci cînd am descris conceptul de practică a fost important să observăm că practicile au întotdeauna istorii și că ceea ce e considerat a fi practică depinde în fiecare moment de un mod de înțelegere care s-a transmis de-a lungul mai multor generații. Astfel, în măsura în care virtuțile susțin relațiile necesare unei practici, ele trebuie să susțină relații atît cu trecutul și cu viitorul, cît și cu prezentul. Dar tradiția prin care o anumită practică e mijlocită și remodelată nu există niciodată izolată de tradițiile sociale mai largi. În ce constau aceste tradiții?

Ne lăsăm ușor amăgiți la acest punct de folosirea ideologică a conceptului de tradiție de către teoreticieni politici conservatori. O caracteristică a acestor teoreticieni este că toți l-au urmat pe Burke și au opus rațiunea tradiției și conflictul stabilității tradiției. Ambele opoziții sînt creatoare de confuzii. Căci fiecare raționament are loc în interiorul unui mod tradițional de gîndire, depășind prin critică și invenție limitele a ceea ce se gîndise pînă atunci în interiorul acelei tradiții; asta e tot atît de valabil în fizica modernă ca și în logica medievală. În plus, cînd o tradiție este bine așezată, ea conține întotdeauna parțial o dezbatere despre bunurile a căror urmărire conferă acelei tradiții țelul și scopul specifice.

Deci, cînd o instituție — de pildă, o universitate, o fermă sau un spital — e suportul tradiției unei practici sau al unor practici, viața ei cotidiană va consta parțial, dar în mod determinant, într-o continuă dezbatere despre ce este sau ar trebui să fie o universitate, o fermă sau un spital. Atunci cînd sînt vii, tradițiile întruchipează continuitățile unui conflict. Cînd însă o tradiție preia spiritul lui Burke, e întotdeauna agonizantă sau moartă.

Înăuntrul schemei sale conceptuale, individualismul modernității nu a putut găsi desigur altă utilizare pentru noțiunea de tradiție decît pe aceea a unei noțiuni adverse; de aceea a abandonat-o de bună voie succesorilor lui Burke care, fiind loiali crezului lui, au încercat să combine adoptarea în politică a unei concepții despre tradiție ce justifică revoluția oligarhică a proprietății din 1688 cu adoptarea în economie a doctrinelor și instituțiilor

pieței libere. Incoerența teoretică a acestui talmeș-balmeș nu l-a lipsit însă de utilitatea sa ideologică. Dar, ca urmare, conservatorii moderni sînt angajați în cea mai mare parte doar în conservarea unor versiuni demodate mai curînd decît recente ale individualismului liberal. Propria lor doctrină centrală este la fel de liberală și de individualistă ca aceea a celor care se numesc liberali.

O tradiție vie este deci o argumentație amplificată istoric și întruchipată social, o argumentație care se referă, în parte, tocmai la bunurile ce alcătuiesc această tradiție. În cadrul unei tradiții, urmărirea bunurilor se întinde de-a lungul unor generații, uneori de-a lungul multor generații. Așadar, căutarea bunului de către individ se desfășoară în general și în mod caracteristic într-un context definit de acele tradiții din care face parte viața individului, și asta e valabil atît în cazul bunurilor inerente practicilor, cît și în cel al bunurilor unei vieți unice. Fenomenul narativ al intercalării este din nou crucial; în general și în mod caracteristic, istoria unei practici în vremurile noastre este intercalată și devine inteligibilă în termenii unei istorii mai ample și mai cuprinzătoare a tradiției prin care ne-a fost transmisă practica în forma sa actuală; istoria fiecăreia dintre viețile noastre este în general și în mod caracteristic inserată și devine inteligibilă în termenii istoriei mai lungi și mai cuprinzătoare a unui șir de tradiții. Sînt nevoit să spun „în general și în mod caracteristic“ mai curînd decît „întotdeauna“, deoarece tradițiile decad, se destramă și dispar. Atunci, ce anume susține și fortifică tradițiile? Ce le slăbește și le distruge?

În esență, răspunsul este următorul: exercițiul sau lipsa exercițiului virtuților relevante. Virtuțile își împlinesc rostul și scopul susținînd nu numai acele relații necesare pentru a obține varietatea de bunuri inerente practicilor și forma unei vieți individuale în care individul caută binele său ca pe binele întregii sale vieți, ci și susținînd acele tradiții care furnizează contextul istoric necesar atît practicilor, cît și vieților individuale. Lipsa de dreptate, de sinceritate, de curaj, de virtuți intelectuale relevante corupe tradițiile tot așa cum corupe și instituțiile și practicile a căror viață decurge din tradițiile ale căror întruchipări contemporane sînt. A recunoaște asta înseamnă a recunoaște și existența unei virtuți adiționale a cărei importanță e poate cea mai evidentă atunci cînd e mai puțin prezentă, și anume virtutea de a avea un simț adecvat al tradiției căreia îi aparții sau cu care te confrunți. Această formă nu trebuie confundată cu vreuna din formele de entuziasm conservator pentru ce e vechi: nu îi laud pe cei care și-au ales rolul conservator convențional de *laudator temporis acti.* Un simț adecvat al tradiției se manifestă în folosirea acelor posibilități viitoare pe care trecutul le-a pus la dispoziția prezentului. Tocmai deoarece continuă o narațiune încă neterminată, tradițiile vii se confruntă cu un viitor al cărui caracter determinat și determinabil, în măsura în care se poate spune că are un caracter, decurge din trecut.

În judecățile practice, deținerea acestei virtuți nu se manifestă prea mult în cunoașterea unor serii de generalizări sau maxime care oferă premise majore concluziilor noastre practice; prezența sau absența sa se manifestă în tipul de capacitate de a judeca de care dă dovadă agentul cînd știe cum să selecteze din stocul relevant de maxime și cum să le aplice la situații particulare. Cardinalul Pole avea această virtute, Maria Tudor nu; Montrose o avea, Carol I nu. Cardinalul Pole și marchizul de Montrose aveau, de fapt, acele virtuți care-i făceau capabili să urmărească atît binele propriu, cît și binele tradiției ai cărei purtători erau chiar și în situații definite de necesitatea unei alegeri tragice, dilematice. Astfel de alegeri, înțelese în contextul tradiției virtuților, se deosebesc foarte mult de cele cu care se confruntă adepții moderni ai unor premise morale opuse și incomensurabile în dezbaterile despre care am scris în capitolul 2. În ce constă deosebirea?

S-a sugerat de mai multe ori — de către J. L. Austin, de pildă — că *fie* putem să admitem existența unor bunuri concurente și, în plan contingent, incompatibile care formulează ele însele pretenții incompatibile față de loialitatea noastră practică, *fie* putem crede într-o concepție determinată despre viața *cu adevărat* bună a omului, însă că acestea sînt alternative care se exclud reciproc. Nimeni nu poate susține în mod consecvent ambele puncte de vedere. Această afirmație ignoră totuși faptul că pentru individ pot exista modalități mai bune sau mai rele de a traversa confruntarea tragică dintre bine și bine. Și că pentru a ști ce înseamnă viața bună pentru om e poate nevoie să știi care sînt modalitățile mai bune și mai rele de a trăi și de a depăși astfel de situații. Nimic nu exclude *a priori* această posibilitate; și asta sugerează că, într-o concepție ca aceea a lui Austin, există o premisă empirică ascunsă și nemărturisită despre caracterul situației tragice.

Unul din modurile în care alegerea între bunuri concurente într-o situație tragică diferă de alegerea modernă între premise morale incomensurabile este că trebuie recunoscut că *ambele* cursuri alternative ale acțiunii cu care se confruntă individul duc la un bun substanțial și autentic. Cînd aleg unul dintre ele nu fac nimic care să diminueze sau să se abată de la ceea ce pretinde de la mine celălalt; așadar, orice aș face, tot nu am făcut ceea ce ar fi trebuit să fac. Protagonistul tragic, spre deosebire de agentul moral descris de Sartre sau de Hare, nu are de ales între atașamentul față de un principiu moral sau altul și nici nu decide în baza vreunui principiu de prioritate între principii morale. De aceea „s-ar cuveni" are, în acest caz, altă semnificație și forță decît acel „s-ar cuveni" al principiilor morale privite din punct de vedere modern. Căci protagonistul tragic nu poate face tot ce ar trebui să facă. Acest „s-ar cuveni", spre deosebire de cel al lui Kant, nu-l implică și pe „a putea". Mai mult decît atît, orice încercare de a suprapune logica unor astfel de aserțiuni întemeiate pe „s-ar cuveni" pe un calcul modal oarecare, care să producă o versiune de logică deontică, este sortită eșecului. (Vezi, pentru un cu totul alt punct de vedere, Bas C. Van Fraasen 1973.)

E limpede totuși că îndatorirea morală a protagonistului tragic poate fi îndeplinită mai bine sau mai rău, independent de alegerea pe care o face între alternative — *ex hypothesi* el sau ea nu are de făcut nici o alegere *bună*. Protagonistul tragic se poate purta eroic sau neeroic, generos sau meschin, elegant sau stîngaci, prudent sau imprudent. A împlini o sarcină mai curînd bine decît rău înseamnă ca cineva să facă ce e mai bine pentru el/ea ca individ, dar și ca părinte sau copil, ca cetățean sau membru al unei profesii, sau poate că toate astea la un loc sau ceva din ele. Existența dilemelor tragice nu pune sub semnul îndoielii teza — și nici nu constituie un contraexemplu al său — conform căreia aserțiuni de tipul „Ar fi mai bine pentru X și/sau pentru familia, orașul sau profesiunea sa să facă asta" sînt susceptibile de a fi obiectiv adevărate și false, tot așa cum nici existența unor forme de tratament medical alternative și poate incompatibile nu pun sub semnul îndoielii teza conform căreia aserțiuni de tipul „Ar fi mai bine pentru X și/sau familia sa să se trateze astfel" sînt susceptibile de a fi obiectiv adevărate sau false. (Vezi, pentru un punct de vedere cu totul diferit, discuția semnificativă din Samuel Guttenplan 1979–1980, pp. 61–80.)

Această obiectivitate pornește firește de la presupoziția că putem înțelege noțiunea de „bine pentru X" și orice noțiuni corelative în termenii unei anumite concepții despre unitatea vieții lui X. Ce e mai bine sau mai rău pentru X depinde de tipul acelei povestiri inteligibile care conferă unitate vieții lui X. Nu e de mirare că negarea modernă a caracterului factual al judecăților morale și, mai ales, al acelor judecăți care atribuie virtuți sau vicii indivizilor se sprijină tocmai pe lipsa unei asemenea concepții unificatoare despre viața omenească.

Cum argumentam mai înainte, orice filozofie morală are un corespondent într-o anumită sociologie. Am încercat să elucidez în acest capitol tipul de înțelegere a vieții sociale pe care îl cere tradiția virtuților, un tip de înțelegere foarte diferit de cel care predomină în cultura individualismului birocratic. În interiorul acestei culturi, concepțiile despre virtuți devin marginale, iar tradiția virtuților rămîne centrală numai în viețile unor grupuri sociale care există la periferia culturii centrale. În interiorul culturii centrale a individualismului liberal sau birocratic, apar noi concepții despre virtuți și însuși conceptul de virtute se modifică. Voi vorbi acum despre istoria acestei transformări: căci nu vom avea o înțelegere deplină a tradiției virtuților decît dacă sesizăm tipul de degradări la care s-a dovedit a fi predispusă.

16

De la virtuți la virtute și după virtute

La începutul cărții, am sugerat că acel caracter interminabil și insolubil al unei părți însemnate a dezbaterii morale contemporane decurge din varietatea conceptelor eterogene și incomensurabile care inspiră premisele majore de la care pornesc protagoniștii în dezbaterile lor. În acest *mélange* conceptual poți găsi, alături de concepte moderne, cum ar fi cele de utilitate sau drepturi, diverse concepte de virtuți care funcționează în diverse moduri. Ceea ce lipsește însă e un consens clar privitor la locul conceptelor de virtute față de alte concepte morale, sau la dispozițiile ce trebuie incluse în tabla virtuților, sau la exigențele impuse de virtuți particulare. În interiorul unor subculturi moderne, particulare, supraviețuiesc desigur versiuni ale unor scheme tradiționale de virtuți; dar condițiile dezbaterii publice contemporane sînt de așa natură încît, atunci cînd vocile reprezentative ale acestor subculturi încearcă să participe la dezbatere, ele sînt prea ușor interpretate și răstălmăcite în termenii pluralismului care amenință să ne copleșească. Această interpretare greșită este rezultatul unei lungi istorii care începe în Evul Mediu tîrziu și se continuă pînă în ziua de azi, în decursul căreia tabla predominantă de virtuți și concepția despre virtuțile individuale s-au modificat, iar conceptul însuși de virtute a devenit altceva decît era cîndva. Nici nu se putea altfel. Cele două concepte care, cum demonstram în capitolele precedente, oferă fundalul necesar pentru o expunere tradițională a virtuților, adică cel de unitate narativă și cel de practică, au fost ele însele dislocate în aceeași perioadă. Istoricii literari, de la Auerbach la John Gardner, au arătat cum locul narațiunii în cultură a fost diminuat și modurile de interpretare a narațiunii s-au transformat într-atît, încît a devenit posibil ca teoreticieni moderni foarte diferiți între ei, ca Sartre și William Gass, să privească forma narațiunii *nu* ca pe ceva care leagă povestirea de forma vieții umane, ci ca pe ceva care separă povestirea de viață, care o restrînge la ceea ce este considerat a fi domeniul separat și distinct al artei.

Contrastul sau, mai bine zis, opoziția dintre artă și viață care e, de fapt, de cele mai multe ori, premisa mai curînd decît concluzia acestor teoreticieni oferă o modalitate de a elibera arta — inclusiv narațiunea — de orice datorie morală. Iar reducerea statutului artei în lumea modernă la cel de activitate și de interes ale unei minorități ne împiedică în continuare să ajungem la o înțelegere narativă a propriei noastre persoane. Totuși,

deoarece o astfel de abordare nu poate fi eliminată definitiv și complet fără a elimina viața însăși, ea reapare mereu în cadrul artei: în romanele realiste ale secolului XIX, în filmele secolului XX, în intriga de fond pe jumătate camuflată care dă coerență lecturii ziarului de fiecare dimineață. Cu toate astea, a gîndi viața umană ca pe o unitate narativă e un mod de a gîndi străin formelor individualiste și birocratice care predomină în cultura modernă.

În plus, conceptul unei practici cu bunuri inerente, în sensul în care am încercat să-l abordez, este și el izgonit în zonele marginale ale vieților noastre. Cînd am folosit pentru prima oară această noțiune, am ilustrat-o cu exemple din arte, științe și jocuri și am remarcat că, spre deosebire de perioada modernă, în perioada antică și medievală întemeierea și reîntemeierea de comunități umane în familii, mediu domestic, triburi, orașe și regate era considerată un tip de practică în acest sens. Politica, așa cum o considera Aristotel, e o practică cu bunuri inerente sie înseși. Politica, așa cum o consideră James Mill, e altceva. Pe deasupra, tipul de muncă pe care-l face marea majoritate a locuitorilor lumii moderne nu poate fi înțeles în termenii naturii unei practici cu bunuri inerente sie înseși, și asta pe bună dreptate. Unul din momentele-cheie în crearea modernității e cel în care producția se deplasează în afara mediului domestic. Atîta vreme cît munca productivă avea loc în structurile mediului domestic, era ușor și corect s-o înțelegi ca pe o participare la susținerea comunității casnice și a acelor forme mai largi de comunitate pe care mediul domestic le susținea, la rîndul său. În măsura în care munca iese din mediul casnic și e pusă în slujba capitalului impersonal, sfera muncii tinde să se separe de orice altceva în afară de menținerea supraviețuirii biologice și de reproducerea forțelor de muncă, pe de o parte, și de cea a cupidității instituționalizate, pe de alta. *Pleonexia*, care în schema aristotelică era un viciu, a devenit forța motrice a muncii productive moderne. Relațiile mijloace — scopuri reprezentate în mare parte de această muncă — producția pe bandă rulantă în procesul de fabricație, de pildă — rămîn în mod obligatoriu exterioare bunurilor la care năzuiesc cei ce muncesc; în consecință, o astfel de muncă a fost și ea exclusă din sfera practicii cu bunuri inerente acelor practici. Tot astfel, practicile au fost, la rîndul lor, mutate la periferiile vieții sociale și culturale. Arta, științele și jocurile sînt considerate *o muncă* doar de cîțiva specialiști: noi, ceilalți, putem beneficia întîmplător de ele ca spectatori sau consumatori, în timpul nostru liber. Locul central din punct de vedere social avut cîndva de noțiunea participării la o practică îl are acum noțiunea consumului estetic, cel puțin pentru marea majoritate a oamenilor.

Astfel, procesul istoric în și prin care estetul, managerul birocratic — instrumentul esențial pentru organizarea muncii moderne — și cei înrudiți cu ei din punct de vedere social devin *personajele* centrale ale societății moderne (un proces pe care l-am descris, poate prea sumar, în capitolul 3) și procesul istoric prin care abordarea în cheie narativă a unității vieții și

conceptul de practică au fost expulzate la periferia lumii moderne se dovedesc a fi unul și același. E o istorie în care unul din aspecte e reprezentat de transformarea formelor de viață socială: continua reafirmare a predominării piețelor, fabricilor și, în cele din urmă, a birocrațiilor asupra indivizilor, care se concep ei înșiși uneori ca ființe raționale, independente, ce-și prescriu singure propria poziție morală, sau, alteori, ca produse anomice ale circumstanțelor, a căror fericire trebuie planificată de alții. Și e o istorie al cărei alt aspect e reprezentat tocmai de transformarea virtuților și a practicilor de care urmează să mă ocup acum.

Căci dacă excluzi acele concepte de fundal ale unității narative a vieții umane și ale unei practici cu bunuri inerente sie înseși din acele zone în care viața umană e precumpănitor trăită, ce mai pot deveni virtuțile? Respingerea explicită și totală a aristotelismului care corespundea, la nivelul filozofiei, acelor schimbări sociale în urma cărora virtuțile au fost private de fundalul lor conceptual a făcut ca, la sfîrșitul secolului al XVII-lea, orice descriere sau justificare tradițională a virtuților să devină imposibilă. Cu toate acestea, lauda și practica virtuților tot mai erau prezente în viața socială, uneori într-un mod foarte tradițional, în ciuda noilor probleme în calea celui care ar fi vrut să justifice sau să descrie sistematic locul lor în această viață. În fapt, se deschisese o posibilitate cu totul nouă de a înțelege virtuțile separate de contextul lor tradițional în gîndire și în practică, și anume, ca pe niște dispoziții legate într-unul din cele două moduri alternative de psihologia acelei instituții sociale nou inventate, individul. Virtuțile — sau unele dintre ele — puteau fi înțelese *ori* ca expresii ale pasiunilor naturale ale individului, *ori* ca dispoziții necesare pentru a frîna și a limita efectele distructive ale unora dintre acestea.

În secolele XVII și XVIII, moralitatea a ajuns să fie considerată în general ca oferind o soluție la problemele pe care le pune egoismul uman, iar conținutul său a fost privit ca fiind în mare parte identic cu altruismul. Căci, tot în aceeași perioadă, natura omenească ajunsese să fie considerată periculos de egoistă; numai atunci cînd concepem omenirea ca periculos de egoistă prin însăși natura ei, ajunge altruismul să fie o necesitate socială și totodată o imposibilitate aparentă sau, în cazul în care apare, ceva inexplicabil. În concepția aristotelică tradițională, astfel de probleme nu se pun niciodată. Căci ceea ce ne învață educația virtuților este că binele meu ca om este unul și același cu binele celorlalți de care sînt legat în cadrul unei comunități umane. Nu există un mod în care eu să tind către un bine necesarmente opus celui în care celălalt tinde către binele său, deoarece *binele* nu-mi aparține în special mie sau celuilalt — bunurile nu sînt o proprietate privată. De aceea, Aristotel definește prietenia, acea formă fundamentală de relație umană, în termeni de bunuri comune. Pentru lumea antică și medievală, egoistul este deci întotdeauna cineva care a făcut o greșeală fundamentală cu privire la unde se află binele său și care astfel s-a exclus pe sine din relațiile umane.

Dar, pentru mulţi gînditori ai secolelor XVII şi XVIII, ideea unui bine comun pentru oameni este o himeră aristotelică; prin însăşi natura sa, orice om încearcă să-şi satisfacă propriile dorinţe. Dacă însă aşa stau lucrurile, avem motive serioase să presupunem că se poate produce o stare de anarhie reciproc distructivă dacă dorinţele nu vor fi controlate de către o versiune mai inteligentă de anarhism. O bună parte din gîndirea secolelor XVII şi XVIII despre virtuţi se desfăşoară în contextul acestor consideraţii. David Hume, de pildă, face deosebirea între virtuţile naturale — care sînt calităţi folositoare sau agreabile sau şi una şi alta pentru omul ale cărui pasiuni şi dorinţe sînt alcătuite normal — şi cele artificiale, construite social şi cultural pentru a inhiba exprimarea acelor pasiuni şi dorinţe care ar sluji, într-un mod distructiv din punct de vedere social, ceea ce considerăm în mod normal a fi interesul personal. Generozitatea celorlalţi o resimţim, fireşte, ca folositoare şi agreabilă pentru noi; ne inculcăm artificial nouă înşine şi altora respectul pentru regulile justiţiei, cu toate că respectarea lor nu e întotdeauna în interesul nostru imediat. Dar de ce să considerăm plăcute anumite calităţi ale altora care nu ne sînt folositoare — Hume e convins că aşa se întîmplă — şi de ce să respectăm legi atunci cînd nu sînt în interesul nostru?

Răspunsul lui Hume la aceste întrebări dezvăluie slăbiciunea care stă la baza teoriei sale. Căci, conform concluziei sale din *Treatise*, e în interesul nostru pe termen lung să fim drepţi, în vreme ce toate premisele sale confirmă concluzia tînărului Rameau, potrivit căreia e adesea în avantajul nostru pe termen lung ca în general oamenii să fie drepţi. E nevoit să invoce într-o oarecare măsură în *Treatise*, şi mai pe larg în *Enquiry*, ceea ce numeşte „pasiunea comunicată a simpatiei": considerăm că e agreabil cînd o calitate e agreabilă altora, deoarece sîntem astfel alcătuiţi încît simpatizăm în mod natural cu aceşti ceilalţi. Tînărul Rameau ar fi spus: „Uneori da, alteori nu: şi ce dacă nu?"

E important să ne aducem aminte, sub formă de obiecţii la teza lui Hume, de acele îndoieli pe care Diderot le pune în gura lui Rameau pentru a demonstra nu numai inabilitatea lui Hume de a depăşi premisele egoiste ale secolului al XVIII-lea, ci şi o altă slăbiciune, mai fundamentală, care devine explicită dacă luăm în considerare atitudinea sa faţă de liste concurente de virtuţi. Pe de o parte, Hume scrie uneori ca şi cum cunoaşterea virtuţii şi a viciului ar fi o problemă de reflecţie simplă, la îndemîna tuturor: „E probabil ca sentinţa finală care pronunţă caracterul şi acţiunile plăcute sau odioase, lăudabile sau blamabile, care le pune ştampila onorabilităţii sau a infamiei, a aprobării sau a cenzurii, care ridică moralitatea la rangul de principiu activ şi transformă virtutea în fericire sau viciul în nenorocire — e probabil, ziceam, ca sentinţa finală să depindă de un simţ sau sentiment interior, care e comun întregii specii prin natura sa" (*Enquiry I*). Astfel, cînd se gîndeşte cum să determine calităţile pe care să le includă în tabla virtuţilor, el remarcă: „Sensibilitatea spontană care în acest punct e atît de

universal răspîndită printre oameni îi dă unui filozof suficientă siguranță că nu se poate înșela cînd alcătuiește acest catalog și nu riscă să situeze greșit obiectul contemplației sale: nu trebuie decît să-și asculte o clipă inima și să reflecteze dacă dorește sau nu să-și vadă atribuită cutare sau cutare calitate..." Se pare că noi nu putem greși cînd e vorba de virtuți. Dar cine sîntem *noi*? Căci Hume e foarte convins că unele descrieri ale virtuților *sînt* greșite. Diogene, Pascal și alții care reprezintă „virtuțile călugărești" pe care le detestă și levellerii din secolul trecut, toți sînt mustrați cu severitate.

Hume *nu* tratează asemenea exemple în sensul unei teze generale căreia de altfel îi e atașat: anume că aparentele variații și diferențe în interiorul moralei se explică în întregime prin *aceeași* natură umană care reacționează la circumstanțe *diferite*. Un realism îndîrjit îl obligă să recunoască existența unor cazuri care nu pot fi tratate astfel. Ce nu poate recunoaște, firește, este că, în limitele impuse de propria sa înțelegere a virtuților, aceste cazuri nu pot fi tratate în nici un fel. Devine clar de ce se întîmplă așa, dacă examinăm cele două atitudini incompatibile ale lui Hume față de ele.

Căci, pe de o parte, Hume susține că judecățile despre virtuți și vicii nu sînt altceva decît expresii ale sentimentelor de aprobare și dezaprobare. Deci nu poate exista un criteriu exterior acestor sentimente la care să apelăm pentru a le putea judeca. Hume recunoaște că Diogene și Pascal aveau teorii filozofice care îi făceau să creadă — în mod greșit, gîndea el — că există un astfel de criteriu. Propria sa teorie exclude însă posibilitatea unui astfel de criteriu. Dar în același timp ține să-i condamne, în termeni foarte aspri uneori, pe cei care au concepții diferite despre virtuți. Ne-am fi putut aștepta ca astfel de condamnări să se sprijine pe raportarea la concepția metafizică a lui Hume. Într-o scrisoare către Francis Hutcheson (Scrisoarea B din 17 septembrie 1739, în Greig 1932), în care își exprimă propria preferință morală, spune: „În general, vreau mai curînd să mă inspir din Cicero — *Despre îndatoriri* — decît din *Whole Duty of Man* pentru Catalogul meu de Virtuți." Preferința sa pentru Cicero mai curînd decît pentru lucrarea creștină rezultă limpede, cel puțin în esența ei, din faptul că el ia credințele centrale ale creștinismului drept false într-un mod și într-un grad care nu se regăsesc la Cicero. La începutul aceleiași scrisori, Hume atacase orice viziune teleologică asupra naturii umane, respingînd astfel explicit orice viziune aristotelică. Dar, deși falsitatea anumitor concepții metafizice este necesară, această falsitate nu e suficientă pentru a revendica poziția lui Hume cu privire la virtuți. Iar preocuparea lui Hume referitoare la modul în care poate fi derivat „s-ar cuveni" din „este" îi interzice o raportare deschisă la propria sa înțelegere a naturii lucrurilor, care să compenseze această insuficiență. De aceea, deși Hume poate găsi un motiv pentru a-i condamna pe discipolii virtuților călugărești în ceea ce lui îi apare drept falsitatea religiei creștine — el condamnă, de pildă, umilitatea ca pe

ceva nefolositor —, instanța supremă la care se raportează nu poate fi reprezentată decît de pasiunile oamenilor de bun-simț, de concertul simțămintelor în plan lumesc.

Așadar, recursul la o judecată universală a oamenilor se dovedește a nu fi altceva decît o mască sub care se ascunde, de fapt, recursul la cei care împărtășesc, din punct de vedere fiziologic și social, concepția despre lume (*Weltanschauung*) și atitudinile lui Hume. Pasiunile unora sînt de preferat pasiunilor altora. Care preferințe sînt valabile? Preferințele celor care acceptă stabilitatea proprietății, ale celor care consideră castitatea la femei ca pe o virtute numai fiindcă e un mijloc folositor pentru a asigura transferul proprietăților la moștenitorii legitimi, ale celor care cred că trecerea timpului conferă legitimitate unor lucruri care au fost inițial dobîndite prin violență și agresivitate. Ceea ce Hume stabilește drept poziția naturii umane universale se dovedește a fi, de fapt, cea a prejudecăților elitei conducătoare a Casei de Hanovra. Filozofia morală a lui Hume, la fel ca și cea a lui Aristotel, presupune atașamentul față de un tip anume de structură socială, numai că de astă dată e vorba de un atașament extrem de ideologizat.

Hume încearcă astfel — voi repeta acum o parte a argumentației mele din capitolul 4 — să consolideze în mod nesatisfăcător pretenția de autoritate rațională universală a ceea ce este, de fapt, morala locală a unor părți din Europa de Nord a secolului al XVIII-lea. Nu e de mirare că se înmulțesc încercările rivale de a obține același scop. Pe unele dintre ele — a lui Diderot, de pildă, și a lui Kant — le-am menționat mai înainte. Asupra altora mă voi opri imediat. Dar mai întîi, e important să amintim trei trăsături ale abordării virtuților la Hume care apar și la alți filozofi morali din secolele XVIII și XIX.

Prima se referă la caracterizarea virtuților particulare. Într-o societate în care nu mai există o concepție împărtășită despre binele comunitar, așa cum este el definit de binele omului, nu mai poate exista un concept foarte substanțial despre ce înseamnă să contribui mai mult sau mai puțin la înfăptuirea acestui bine. Deci noțiunile de merit și de onoare se detașează de contextul în care erau, inițial, la locul lor. Onoarea devine un semn de statut aristocratic, și statutul însuși, strîns legat acum de proprietate, nu mai are aproape deloc de-a face cu meritul. Dreptatea distributivă nu mai poate fi definită nici ea în termeni de merit și, astfel, alternativele constau în a defini dreptatea în termenii unui soi de egalitate (un proiect pe care pînă și Hume îl respinge) sau ai unor revendicări legale. Dreptatea nu este însă singura virtute care trebuie redefinită.

Orice concepție a castității ca virtute — în oricare dintre sensurile tradiționale ale cuvîntului — într-o lume neinspirată de valorile aristotelice sau biblice nu va avea nici o semnificație pentru adepții culturii dominante, iar legătura pe care o face Hume între castitatea feminină și proprietate e doar prima dintr-o serie de încercări disperate de a-i găsi un loc. Alte virtuți au o soartă ceva mai bună, deși, de cînd utilitatea a devenit un însemn al

virtuţii nu doar pentru Hume ci şi, de pildă, pentru Franklin, caracterul vag şi general al noţiunii de utilitate influenţează orice concepţie despre „a face bine“ şi, mai ales, pe cea despre virtutea mai nouă a facerii de bine. Facerea de bine are, în secolul al XVIII-lea, o accepţiune foarte asemănătoare cu cea pe care o are iubirea de semeni în schema creştină a virtuţilor. Dar, spre deosebire de cea din urmă, facerea de bine ca virtute devine un fel de autorizaţie pentru orice intervenţie manipulativă în treburile altora.

O a două trăsătură a modului în care tratează Hume virtuţile, care reapare în gîndirea şi practica de mai tîrziu, e o nouă concepţie a relaţiei dintre virtuţi şi reguli. Am vorbit mai înainte de felul cum conceptul de regulă a obţinut o nouă semnificaţie centrală în morala individualistă modernă. Virtuţile nu mai sînt concepute acum ca avînd un rol şi o funcţie distincte de cele ale regulilor şi legilor şi în contrast cu ele, ca în schema aristotelică, ci mai curînd ca fiind acele dispoziţii necesare pentru a produce supunere faţă de regulile moralităţii. Virtutea dreptăţii, aşa cum e caracterizată de Hume, nu e altceva decît dispoziţia de a se supune regulilor dreptăţii. Printre numeroşii urmaşi ai lui Hume la acest capitol se află Kant şi Mill; un scriitor contemporan, succesor al acestei tradiţii moderne, *defineşte* chiar noţiunea de virtute în termenii noţiunii de principiu moral: „Virtuţile sînt sentimente, adică familii înrudite de dispoziţii şi propensiuni, călăuzite de o dorinţă de rang mai înalt, în acest caz de dorinţa de a acţiona dintr-un principiu moral corespunzător“ (Rawls 1971, p. 192). Nu întîmplător acelaşi autor desparte angajarea noastră faţă de virtuţi şi de principii de orice crez fundamental în binele pentru om. (Despre acest subiect, vezi cap.17.)

O a treia trăsătură a modului în care Hume abordează virtuţile, devenită cu timpul mai evidentă, este deplasarea accentului de la o concepţie despre virtuţi percepute ca plural la una despre virtute ca fiind fundamental un singular. Ca fenomen lingvistic, face parte dintr-un proces general prin care vocabularul moral se simplifică şi se omogenizează treptat. În cadrul schemei aristotelice, „virtutea morală“ nu era o expresie tautologică; dar către sfîrşitul secolului al XVIII-lea „moral“ şi „virtuos“ ajunseseră să fie folosite ca sinonime. Mai tîrziu, „datorie“ şi „obligaţie“ erau tratate ca şi cum ar fi fost în mare măsură interschimbabile, tot aşa ca şi „conştiincios“ şi „virtuos“. Acolo unde odinioară limbajul obişnuit al moralei, chiar şi în vorbirea de toate zilele, întruchipase o serie de deosebiri exacte care presupuneau o schemă morală complexă, s-a creat un fel de *mélange* lingvistic care îngăduie o exprimare foarte redusă. În interiorul acestui curent apar desigur noi deosebiri lingvistice de tip mai specializat: „imoral“ şi „viciu“ sînt asociate în secolul al XIX-lea cu tot ce ameninţă caracterul sacru al căsniciei victoriene — ultimul refugiu al celor care erau oricînd gata să se comporte ca nişte ticăloşi în afara sferei domestice — şi dobîndesc de aceea în unele cercuri o conotaţie exclusiv sexuală. Societatea pentru Suprimarea Viciului nu era interesată de suprimarea nedreptăţii sau a laşităţii. Aceste întortocheli şi piruete lingvistice dovedesc modul în care vocabularul moral

se detaşase de orice context central precis al înţelegerii şi ajunsese la dispoziţia diferitelor grupuri morale concurente, pentru scopurile lor diferite şi speciale. Dar acest destin se profila încă în viitor, cînd „virtutea" avea să devină un substantiv folosit preponderent la singular. Căci iniţial această modificare lingvistică era asociată cu o direcţie morală foarte precisă.

Cum spuneam în capitolul 13, atunci cînd se renunţă la teleologie, fie aristotelică, fie creştină, există întotdeauna o tendinţă de a o înlocui cu o versiune stoică. Virtuţile nu vor mai fi practicate acum de dragul altui bine decît cel al practicii virtuţii înseşi. Virtutea este propriul ei scop, propria ei răsplată şi propriul ei motiv, şi aşa trebuie să fie. Pentru această tendinţă stoică este centrală credinţa potrivit căreia există un singur criteriu de virtute şi desăvîrşirea morală constă în coincidenţa deplină cu el. Asta e valabil pentru toate versiunile de stoicism din secolul al XVIII-lea, aşa cum a fost în repetate rînduri pentru lumea antică sau pentru secolul al XII-lea. Acest lucru nu e de mirare, deoarece fundalul eticii stoice în secolul al XVIII-lea era o doctrină a naturii care se aseamănă cu metafizica stoicismului antic şi îi datorează multe.

Natura devine pentru mulţi scriitori ceea ce fusese Dumnezeu pentru creştini. Ea e concepută ca un agent activ făcător de bine; natura este un legislator care lucrează spre binele nostru. Diderot, care o concepe adesea astfel, ajunge să se întrebe cum e cu putinţă ca natura, care e atît de binefăcătoare şi de puternică, să îngăduie existenţa răului, exact în termenii în care puneau creştinii problema existenţei răului într-un univers creat şi condus de o zeitate omnipotentă şi binefăcătoare. Aşadar, Diderot dezvăluie, mai mult decît alţii, în ce măsură natura însăşi devenise o nouă zeitate. Natura e cea care creează armonie şi ordine, cea care oferă oamenilor o regulă de viaţă. Astfel, chiar şi unii creştini înclină să privească drept hotărîtoare pentru etica lor maxima potrivit căreia trebuie să-şi înţeleagă natura şi să trăiască în armonie cu ea. De aici decurge un amestec specific de stoicism şi creştinism pe care dr. Johnson îl ilustrează cel mai bine.

În scrierile sale, influenţa lui Iuvenal şi Epictet e modificată de felul cum îi judecă pe stoici, care, spune el, au o părere prea bună despre natura umană; cu toate acestea, în al şaselea număr al periodicului *Rambler* concluzia sa este că „cel care cunoaşte atît de puţin natura umană încît pentru a găsi fericirea vrea să schimbe tot, în afară de propriile sale înclinări, îşi va risipi viaţa în eforturi vane şi va înmulţi frămîntările pe care vrea să le înlăture". Cultivarea virtuţilor nu poate duce la mai multă fericire. În consecinţă, atunci cînd Johnson face apologia răbdării, distanţa dintre concepţia sa despre răbdare şi cea a tradiţiei medievale e tot atît de mare ca distanţa dintre concepţia despre dreptate a lui Hume şi cea a lui Aristotel. Pentru oamenii Evului Mediu, virtutea răbdării e strîns legată de cea a speranţei, cum spuneam mai înainte; a fi răbdător înseamnă a fi pregătit să aştepţi pînă se împlinesc promisiunile vieţii. Pentru Johnson — cel puţin în ceea ce priveşte viaţa asta —, a fi răbdător înseamnă a fi pregătit să trăieşti fără

speranță. Speranța este inevitabil amînată pentru o altă lume. Încă o dată concepția despre o virtute particulară se schimbă într-un mod care corespunde unei schimbări produse în înțelegerea generală a virtuților.

În scrierile lui Adam Smith, care e mai curînd deist decît creștin, găsim o versiune mult mai optimistă a stoicismului; iar Smith se referă explicit la punctele centrale pentru care e îndatorat filozofiei morale stoice. Pentru Smith, virtuțile se împart în două categorii. Pe de o parte, sînt cele trei virtuți care permit celui ce le deține să manifeste un comportament perfect virtuos. „Omul care acționează conform regulilor unei perfecte înțelepciuni, ale unei stricte dreptăți și ale unei reale faceri de bine poate fi numit perfect virtuos" (*Theory of Moral Sentiments* VI. iii.1). Vă rog să remarcați că, din nou, a fi virtuos e considerat totuna cu a respecta niște reguli. Cînd ajunge la dreptate, Smith îi acuză pe „vechii moraliști" de a nu fi „încercat să facă o enumerare amănunțită a regulilor dreptății". Dar în viziunea lui Smith, cunoașterea regulilor, fie că sînt ale dreptății, ale înțelepciunii sau ale facerii de bine, nu este suficientă pentru a ne face să le urmăm; pentru asta avem nevoie de o virtute de o cu totul altă natură, și anume virtutea stoică a stăpînirii de sine care ne permite să ne controlăm pasiunile cînd ne distrag de la exigențele virtuții.

Catalogul virtuților lui Smith e altul decît cel al lui Hume. Am ajuns deja într-un punct în care tablele contrare și incompatibile ale virtuților sînt un lucru mai puțin neobișnuit. Gradul și felul acestei variații nu se reduc doar la filozofia morală. O sursă de cunoaștere a concepțiilor obișnuite despre virtuți în secolele XVII și XVIII o constituie, cel puțin în Anglia, pietrele de mormînt și monumentele funerare din curțile bisericilor și din cimitirele Bisericii anglicane. Nici *schismaticii* protestanți, nici romano-catolicii nu practicau în acea perioadă în mod sistematic inscripțiile funerare, de aceea ce aflăm de pe pietrele de mormînt privește numai o parte a populației care e încă evident legată de teleologia creștină prin apartenența sa religioasă. Dar dimensiunea varietății catalogului funerar al virtuților e cu atît mai impresionantă. Există, de pildă, inscripții în spiritul lui Hume: monumentul în onoarea căpitanului Cook, înălțat de Sir Hugh Palliser în 1780 pe moșia sa, îl prezintă pe Cook ca pe cineva care are „toate calitățile folositoare și amabile". Apar inscripții în care „moral" are deja o semnificație foarte restrînsă, astfel încît pentru a lăuda virtuțile cuiva nu e destul să-l lauzi pentru cît e de moral: „Ireproșabil din punct de vedere moral, cu maniere elegante, un prieten de nădejde, un binefăcător generos", putem citi pe placa comemorativă a lui Sir Francis Lumm din St. James's Piccadilly din 1797, de parcă idealul aristotelic al omului cu suflet mare ar mai fi un ideal viu. Sînt și inscripții caracteristic creștine: „Iubire, Pace, Bunătate, Credință, Speranță, Iubire de aproape, Smerenie, Sinceritate, Blîndețe" — iată virtuțile atribuite Margaretei Yates în 1817, în aceeași biserică. Să remarcăm că sinceritatea este un adaos relativ recent la lista virtuților — din motive cărora Lionel Trilling le face o analiză strălucită în *Sincerity and*

Authenticity — și că inscripția lui Cook e în spiritul lui Hume (și, firește, al lui Aristotel) cînd laudă atît virtutea intelectuală a judecății practice, cît și virtuțile de caracter, pe cînd inscripția Margaretei Yates sugerează mai degrabă că la baza ei se află maxima „Fii bună, dulce copilă, și lasă inteligența în seama altora“.

E mai mult decît limpede că în viața de zi cu zi, tot așa ca în filozofia morală, înlocuirea teleologiei aristotelice sau creștine printr-o definiție a virtuților în termeni de pasiuni nu e atît, sau mai curînd nu e deloc, înlocuirea unui set de criterii cu altul, ci deplasarea către și într-o situație în care nu mai există criterii clare. Nu e de mirare că adepții virtuții încep să caute o altă bază pentru convingerile lor morale și că apar diverse forme de raționalism și intuiționism moral, exprimate de filozofi cum ar fi Kant — care se considera un urmaș modern de prim rang al stoicilor — și Richard Price, filozofi la care continuă să fie evidentă mișcarea către o morală constituită exclusiv din reguli. Adam Smith admitea, de fapt, că există un domeniu moral în care regulile nu ne oferă lucrul de care avem nevoie: există întotdeauna cazuri limită în care nu știm cum să aplicăm regula relevantă și în care trebuie să ne lăsăm conduși de delicatețea sentimentelor noastre. Smith atacă noțiunea de cazuistică în totalitatea ei, ca pe o îndîrjire de a aplica reguli chiar și în astfel de cazuri. Dimpotrivă, în scrierile morale ale lui Kant ajungem la un punct în care noțiunea potrivit căreia moralitatea ar putea fi altceva decît supunerea la reguli a dispărut aproape, dacă nu chiar de tot. Astfel, problemele centrale ale filozofiei morale ajung să se concentreze în jurul întrebării „Cum știm *ce* reguli să urmăm?“ Conceptele de virtute devin la fel de marginale pentru filozoful moral ca și pentru morala societății în care trăiește.

Această marginalitate mai are însă încă o sursă. Diverșii autori din secolul al XVIII-lea, care scriu despre virtuți și le definesc prin raportare la pasiuni, tratează deja societatea ca pe o arenă în care indivizii încearcă să obțină ceea ce le folosește sau le face plăcere. Astfel, tind să elimine orice concepție despre societate ca o comunitate unită în jurul unei viziuni comune a binelui pentru om (înainte și independent de orice însumare a intereselor individuale) și, *în consecință*, în jurul unei practici comune a virtuților, fără să o excludă întotdeauna complet. Stoicismul are, în mod caracteristic, o dimensiune politică, iar Adam Smith, de pildă, a fost toată viața republican. Legătura dintre interesul său pentru virtuți și republicanismul său nu era doar ceva specific gîndirii sale. În secolul al XVIII-lea, republicanismul *este* proiectul de a restaura o comunitate de virtuți; dar abordează acest proiect într-un idiom care provine din surse romane mai curînd decît grecești și se transmite prin intermediul republicilor italiene din Evul Mediu. Machiavelli, care exaltă virtuțile civice și le consideră superioare celor creștine și păgîne, exprimă un aspect al tradiției republicane, dar numai unul. Pentru această tradiție, noțiunea de bun public care precedă suma dorințelor și intereselor individuale și poate fi caracterizată

independent de ele *este* centrală. Virtutea unui individ nu e nici mai mult nici mai puțin decît a îngădui bunului public să furnizeze etalonul comportamentului individual. Virtuțile sînt dispoziții care susțin acest atașament. Deci pentru republicanism, ca și pentru stoicism, virtutea devine primară, iar virtuțile secundare. Relația dintre republicanismul secolului al XVIII-lea și stoicismul secolului al XVIII-lea nu este o relație strînsă; mulți stoici nu erau republicani — dr. Johnson era devotat și loial Casei de Hanovra — și mulți republicani nu erau stoici. Dar au un limbaj comun, folosesc resursele aceluiași vocabular moral, și nu e de mirare cînd apare cineva ca Adam Smith care are ambele atașamente.

Republicanismul reprezintă deci o încercare de restaurare parțială a ceea ce numeam tradiție clasică. Dar el își face apariția în lumea modernă, fără nici una din cele două trăsături negative importante care au contribuit la discreditarea tradiției clasice în timpul Renașterii și la începutul perioadei moderne. Nu folosea — cum tocmai remarcam — limbajul aristotelic și astfel nici nu era împovărat cu un aparent atașament față de o versiune a științei naturii care fusese depășită. Nu era nici desfigurat de patronajul acelor despotisme absolute, ale statului și ale bisericii care, în timp ce distrugeau moștenirea medievală, căutau să se înveșmînteze în limbajul tradiției, inventînd doctrine, cum ar fi cea a dreptului divin absolut al regelui, acea perversiune a secolelor XVI și XVII.

Prin contrast, republicanismul a moștenit de la instituțiile republicii medievale și renascentiste un fel de pasiune a egalității. „Ethosul corporatist era fundamental egalitarist. Membrii breslei, ai societății politice (*parte*) sau ai gărzii naționale (*gonfalone*) aveau drepturi și privilegii egale și obligații egale față de societate și de colegii lor“ (Gene Brucker 1977, p. 15). Egalitatea respectului oferea fundamentul pentru slujirea comunității corporative. De aceea, concepția republicană despre dreptate se definea fundamental în termenii egalității dar, pe lîngă asta, și în sensul de merit public, de răsplată publică, o noțiune pentru care o dată mai mult trebuie găsit un loc. Atît virtutea aristotelică a prieteniei, cît și cea creștină a iubirii aproapelui contribuie la virtutea denumită cu un termen nou a fraternității. Conceptul republican al libertății era și el nou: *Cui servire est regnare*, se spune despre Dumnezeu în rugăciune, sau, în cuvintele versiunii engleze, „libertatea deplină constă în a-l sluji“, și ceea ce creștinul spune despre Dumnezeu, republicanul spune despre republică. Există o serie de scriitori mai tîrzii — J. L. Talmon, Isaiah Berlin și Daniel Bell, de pildă — care privesc această angajare republicană față de virtutea publică drept geneza totalitarismului și chiar a terorii. Orice răspuns sumar la teza lor nu poate decît să pară inadecvat; dar îmi vine să spun că mi-aș dori ca orice angajare față de *virtute* să fie atît de puternică încît să poată produce astfel de efecte excepționale. Mai degrabă cred că modurile în care această angajare față de virtute a fost instituționalizată politic — voi vorbi mai pe larg despre asta mai tîrziu —, și nu angajarea însăși, au produs cel puțin cîteva din con-

secințele care îi îngrozesc; de fapt însă, în marea sa majoritate, totalitarismul și teroarea moderne nu au nimic de-a face cu *vreo* angajare față de virtute. Eu personal consider că republicanismul din secolul al XVIII-lea e mai îndreptățit din punct de vedere moral decît cred acești autori. Merită să cercetăm mai în amănunt catalogul *său* de virtuți așa cum e ilustrat, de pildă, de Cluburile Iacobine.

Libertatea, fraternitatea și egalitatea nu erau singurele virtuți iacobine. Patriotismul și iubirea de familie erau la fel de importante: burlacul etern era considerat un inamic al virtuții. Tot așa cum era și omul care nu muncea bine sau care nu era productiv. Era o virtute să te îmbraci simplu, să ai o locuință modestă, să fii prezent la club sau la alte datorii cetățenești și să îndeplinești cu vitejie și zel sarcinile impuse de revoluție. Semnalmentele exterioare ale virtuții erau părul lung — mersul la frizer era considerat o formă de viciu, la fel și un aspect prea îngrijit — și absența bărbii. Bărbile erau asociate cu *ancien régime* (vezi Cobb 1969). E limpede că avem de-a face cu o reeditare a idealurilor clasice de către societățile de meseriași și negustori inspirați de idealuri democratice. În Cluburile Iacobine dăinuia ceva din Aristotel — și foarte mult din Rousseau —, dar cu o influență culturală foarte restrînsă. De ce se întîmpla așa? Adevărata lecție a Cluburilor Iacobine și a declinului lor este că nu poți spera să reinventezi morala la scara întregii națiuni cînd însuși limbajul moralei pe care vrei să o reinventezi e, pe de o parte, străin pentru masa vastă a oamenilor obișnuiți și, pe de alta, pentru elita intelectuală. Încercarea de a impune morala prin teroare — soluția lui Saint-Just — e soluția disperată a celor care sînt conștienți de acest fapt dar nu vor să-l admită. (Aș spune că asta, și *nu* idealul virtuții publice, produce totalitarism). A înțelege acest lucru înseamnă a găsi cheia esențială care explică situația penibilă a acelor adepți ai tradiției mai vechi a virtuților — dintre care unii nici nu-și mai pot da seama că asta sînt — care încearcă să le restabilească. Să ne oprim puțin asupra a doi dintre ei, William Cobbett și Jane Austen.

Cobbett — „ultimul om al vechii Anglii și primul al celei noi", spunea Marx — a pornit o cruciadă pentru a schimba societatea în totalitate sa; Jane Austen a încercat să descopere în societate enclave în care virtuțile mai sînt încă vii. Cobbett privea înapoi spre Anglia copilăriei sale, dincolo de ea spre Anglia de dinaintea regulamentului oligarhic din 1688 și, mai departe, spre Anglia de dinaintea Reformei, considerînd fiecare etapă ca pe un stadiu al declinului pînă în zilele sale. Ca și Jefferson, Cobbett credea că micul fermier este prototipul social al omului virtuos. „Dacă cei care cultivă pămîntul nu sînt cei mai virtuoși și fericiți oameni din lume, înseamnă că se întîmplă ceva în comunitate care zădărnicește acțiunea naturii" (*Political Register* XXXIX, 5 mai 1821). Natura îl constrînge pe fermier să aibă înțelepciune practică: „Natura și alcătuirea ființelor vii sînt mai bine cunoscute de copiii de la țară decît de filozofi." Cînd Cobbett vorbește de „filozofi", se referă de obicei la Malthus și la Adam Smith ca autor al cărții *The Wealth*

of Nations, care ajunsese să fie citită în lumina doctrinei lui Ricardo. Virtuțile pe care Cobbett le apreciază în mod deosebit sînt lipsa invidiei, iubirea de libertate, perseverența și hărnicia, patriotismul, integritatea de caracter și dreptatea. Acel „ceva“ care acționează în comunitate și zădărnicește evoluția către o comunitate virtuoasă și fericită este influența atotprezentă a *pleonexiei* (deși Cobbett nu folosește acest cuvînt) care ia forma cămătăriei (acesta e cuvîntul folosit de Cobbett) impuse societății de o economie și de o piață individualiste în care pămîntul, munca și banii au fost toate transformate în mărfuri. Pentru Karl Marx, Cobbett are o semnificație aparte în istoria engleză tocmai fiindcă privește înapoi, dincolo de marea diviziune din istoria omenirii, spre trecutul de dinaintea individualismului și a puterii pieței, de dinaintea a ceea ce Karl Polanyi numea „marea transformare“.

Prin contrast, Jane Austen stabilește sfera socială în interiorul căreia poate continua exercițiul virtuții. Asta nu înseamnă, firește, că nu e conștientă de realitățile economice împotriva cărora protestează Cobbett. În romanele ei aflăm întotdeauna de unde provin banii personajelor principale; aflăm multe despre egocentrismul economic, despre *pleonexia* care e un element central al viziunii lui Cobbett. Aflăm atît de multe în această privință, încît David Daiches a numit-o pe Austen „o marxistă înaintea lui Marx“. Eroinele sale sînt nevoite să-și asigure mijloace de supraviețuire economice. Dar asta nu se întîmplă numai din cauza amenințării pe care o reprezintă lumea economică exterioară, ci și din cauză că *telos*-ul eroinelor sale e o viață în cadrul unui anume tip de căsătorie și al unui anumit tip de cămin, al cărui punct focal îl va constitui această căsătorie. Romanele ei conțin o critică morală atît la adresa părinților și a tutorilor, cît și la adresa tinerilor romantici; căci, în cel mai rău caz, părinții și tutorii — de pildă, nătînga doamna Bennet și iresponsabilul domn Bennet — sînt ceea ce tinerii romantici pot deveni dacă nu învață ce trebuie să învețe pînă se căsătoresc. Dar de ce e căsătoria atît de importantă?

Către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, cînd producția se deplasează în afara mediului casnic, femeile nu mai îndeplinesc în mare parte munci care se deosebesc, ca tip sau ca relații de muncă, de cele ale bărbaților; ele se împart, în schimb, în două categorii: un mic grup de femei înstărite care nu au nimic de făcut toată ziua și care trebuie să-și născocească niște activități — broderie fină, lectură de romane proaste, organizarea unor ocazii propice pentru bîrfă, care vor fi apoi considerate ca „esențial feminine“, atît de bărbați, cît și de femei —, și un grup enorm de femei condamnate sau la salahorie în gospodării, în țesătorii, în fabrici, sau la prostituție. Cînd producția se desfășura încă în cadrul domestic, sora sau mătușa necăsătorită era un membru util și apreciat al casei; femeile necăsătorite se ocupau de tors și de țesut. De abia la începutul secolului al XVIII-lea expresia *spinster* (femeie care toarce/fată bătrînă) capătă o conotație denigratoare; de abia atunci femeia necăsătorită începe să se teamă că n-o poate aștepta

altă soartă decît surghiunul într-o lume de corvezi. De aceea, a refuza pînă și o căsătorie proastă e un act de mare curaj, un act care e central pentru acțiunea din *Mansfield Park*. Un sentiment major care străbate romanele lui Jane Austen e ceea ce D. W. Harding numește „ura ei stăpînită" pentru atitudinea societății față de femeile nemăritate: „Fiica ei se bucura de o popularitate cu totul neobișnuită pentru o femeie care nu era nici tînără, nici frumoasă, nici bogată, nici măritată. Domnișoara Bates avea cele mai puține șanse din lume să-și atragă bunăvoința publică; nu avea nici înzestrări intelectuale superioare cu care să se răscumpere în propriii săi ochi sau să-i intimideze pe răuvoitori, obligîndu-i să păstreze toate semnele exterioare ale respectului. Tinerețea ei trecuse fără nici o strălucire, iar anii maturității și-i petrecea îngrijind o mamă bolnavă și străduindu-se din toate puterile să se descurce cu un venit minuscul. Și totuși era o femeie fericită, o femeie pe care nimeni nu o pomenea fără bunăvoință. Și tocmai propria ei bunăvoință neobișnuită și mulțumirea ei provocau asemenea minuni." Domnișoara Bates era, după cum vedeți, *excepțional* de favorizată fiindcă era *excepțional* de bună. De obicei, dacă nu ești bogată sau frumoasă sau tînără sau căsătorită, nu te poți bucura decît de semne exterioare de respect din partea celorlalți care, dacă nu i-ai speria cu superioritatea ta intelectuală, te-ar disprețui. Putem presupune că așa s-a întîmplat și cu Jane Austen.

Austen vorbește despre „fericire" ca o aristotelică. Gilbert Ryle e de părere că aristotelismul său — pe care îl consideră cheia tonului moral al romanelor sale — ar putea să fi fost influențat de lectura lui Shaftesbury. C. S. Lewis o considera, cu tot atîta îndreptățire, o scriitoare fundamental creștină. Această combinație de teme creștine și aristotelice într-un context social determinat face din Jane Austen ultimul mare exponent, eficace și plin de fantezie, al tradiției reflecției asupra virtuților pe care am încercat să le determin, și a practicii lor. Astfel, ea se îndepărtează de cataloagele concurente de virtuți ale secolului al XVIII-lea și reface o perspectivă teleologică. Eroinele sale caută binele căutînd propriul lor bine în căsătorie. Mediul domestic restrîns din Highbury și Mansfield Park trebuie să slujească drept surogat pentru statul-cetate grecesc și pentru regatul medieval.

O mare parte din ceea ce spune despre virtuți și vicii va fi deci absolut tradițional. Ca și Aristotel, ea laudă virtutea de a fi agreabil în societate, deși apreciază mai mult — cum reiese din scrisori și din romane — virtutea amabilității, care presupune o considerație afectuoasă și autentică pentru alți oameni și nu înseamnă pur și simplu maniere bune care dau doar impresia acestei considerații. Jane Austen e, la urma urmei, creștină și, de aceea, foarte suspicioasă față de agreabilul care acoperă lipsa adevăratei amabilități. Ea laudă inteligența practică într-un mod aristotelic și umilitatea într-un mod creștinesc. Dar nu se mulțumește cu simpla reproducere a tradiției, ci o lărgește continuu, avînd în acest timp trei preocupări centrale.

Despre prima am mai vorbit. Ea se preocupă într-un mod cu totul nou de simularea virtuților — cum și trebuie să facă, dat fiind climatul moral al

epocii sale. Moralitatea nu înseamnă niciodată pentru Jane Austen doar să-ți înfrînezi și să-ți controlezi pasiunile; deși așa poate părea celor care s-au identificat romantic, ca Marianne Dashwood, cu o pasiune dominantă și care își pun rațiunea în slujba pasiunii într-un mod foarte nehumean. Morala slujește mai degrabă la educarea pasiunilor; dar aspectul exterior al moralei poate întotdeauna disimula pasiuni needucate. Toanele Mariannei Dashwood sînt toanele unei victime, în vreme ce buna-cuviință de suprafață a lui Henry și Mary Crawford, împreună cu farmecul și eleganța lor, care nu sînt altceva decît un camuflaj pentru pasiuni needucate, îi poate victimiza pe alții tot atît de bine ca și pe ei înșiși. Henry Crawford este disimulatorul *par excellence*. El se laudă cu capacitatea sa de a juca roluri și spune clar, în timpul unei conversații, că pentru el *a fi cleric* înseamnă *a părea că ești cleric*. Sinele s-a dizolvat aproape, dacă nu chiar de tot, în reprezentarea sinelui, dar ceea ce în lumea socială a lui Goffman devine forma *însăși* a sinelui, mai e încă, în cea a lui Jane Austen, un simptom al viciilor.

Pandantul preocupării lui Austen pentru simulare este locul central pe care îl atribuie cunoașterii de sine, o cunoaștere de sine mai curînd creștină decît socratică, la care nu se poate ajunge decît printr-un fel de căință. În patru din cele șase mari romane ale sale, există o scenă a recunoașterii în care eroul sau eroina se recunosc pe sine. „Pînă acum nu mă cunoșteam“, spune Elizabeth Bennet. „Cum să înțeleagă modul în care se amăgise pe sine însăși și sub al cărui semn trăise!“, comentează Emma. Cunoașterea de sine este, pentru Jane Austen, o virtute intelectuală și totodată morală, care e în strînsă legătură cu altă virtute, considerată centrală de Jane Austen și care e relativ nouă în catalogul virtuților.

Cînd Kierkegaard contrastează modul de viață etic cu cel estetic în *Enten-Eller*, el argumentează că viața estetică este o viață care se dizolvă într-o serie de momente prezente separate, în care se pierde din vedere unitatea vieții. În viața etică, dimpotrivă, angajamentele și răspunderile față de viitor izvorăsc din episoade dintr-un trecut în care s-au contractat obligații și au fost preluate datorii, și ele unesc prezentul cu trecutul și cu viitorul, astfel încît viața omenească devine o unitate. Unitatea la care se referă Kierkegaard este unitatea narativă care ocupă un loc central în viața virtuților, așa cum am stabilit în capitolul precedent. În perioada în care scrie Jane Austen, unitatea nu mai poate fi considerată o simplă presupoziție sau un context al vieții virtuoase. Trebuie ea însăși mereu reafirmată, iar această reafirmare cu fapta, mai degrabă decît cu vorba, este virtutea pe care Austen o numește statornicie. Ea apare drept crucială în cel puțin două romane, în *Mansfield Park* și în *Persuasiune*; în fiecare din ele, e virtutea centrală a eroinei principale. Statornicia, argumentează Jane Austen prin intermediul eroinei celui de-al doilea roman, Anne Elliot, este o virtute pe care femeile tind s-o practice mai mult decît bărbații. Fără ea toate celelalte virtuți își pierd într-o anumită măsură rostul. Statornicia consolidează și e consolidată de virtutea creștină a răbdării, cu care nu e totuna, la fel cum răbdarea, care

consolidează și e consolidată de virtutea aristotelică a curajului, nu e totuna cu curajul. Pentru că așa cum răbdarea implică în mod necesar o recunoaștere a caracterului lumii de un fel pe care curajul nu-l implică în mod necesar, tot așa statornicia cere o recunoaștere de un fel special a amenințării pe care lumea socială modernă o constituie pentru integritatea personalității, o recunoaștere pe care răbdarea nu o implică în mod necesar.

Nu întîmplător cele două eroine care dau dovezile cele mai evidente de statornicie sînt cele mai puțin fermecătoare personaje feminine ale lui Jane Austen, iar majoritatea criticilor o consideră pe una dintre ele, Fanny Price, de-a dreptul neatrăgătoare. Dar lipsa ei de farmec e crucială pentru intențiile lui Jane Austen. Căci farmecul e calitatea modernă caracteristică de care se folosesc cei care nu au virtuți sau le simulează pentru a se descurca în situațiile vieții sociale tipic moderne. Camus a definit odată farmecul ca pe acea calitate care livrează răspunsul „da“ încă înainte să se pună vreo întrebare. Iar farmecul unei Elizabeth Bennet sau al unei Emma ne poate înșela în judecățile noastre asupra caracterului lor, chiar atunci cînd e autentic. Fanny e lipsită de farmec; nu e protejată decît de virtuți, de virtuți autentice, iar atunci cînd refuză să asculte de tutorele ei, Sir Thomas Bertram, și să se mărite cu Henry Crawford e numai fiindcă asta este exigența statorniciei. Prin acest refuz, ea pune pericolul de a-și pierde sufletul înaintea răsplatei de a dobîndi ceea ce pentru ea reprezintă o lume întreagă. Urmărește virtutea de dragul unui anumit tip de fericire, și nu pentru că îi e utilă. Prin intermediul lui Fanny, Jane Austen respinge cataloagele alternative de virtuți pe care le găsim la David Hume sau la Benjamin Franklin.

Punctul de vedere moral al lui Jane Austen coincide cu forma narativă a romanelor sale, care e cea a unei comedii ironice. Jane Austen scrie comedii mai curînd decît tragedii din același motiv ca Dante; pentru un creștin ca ea *telos*-ul vieții omenești e implicit în forma sa cotidiană. Ironia ei constă în modul în care își lasă personajele și cititorii să vadă și să spună mai mult și altceva decît intenționează să vadă și să spună, pentru ca astfel să se poată și să ne putem corecta. Virtuțile, suferințele și necazurile pe care doar virtuțile le pot învinge oferă atît structura unei vieți în care *telos*-ul poate fi atins, cît și structura unei narațiuni în interiorul căreia se poate desfășura povestea unei astfel de vieți. Se dovedește, din nou, că orice expunere specifică a virtuților presupune o prezentare la fel de specifică a structurii și a unității narative a unei vieți umane și viceversa.

Jane Austen este în mod incontestabil — alături de Cobbett și de iacobini — ultima mare reprezentantă a tradiției clasice a virtuților. Pentru generațiile ulterioare a fost foarte ușor să nu înțeleagă importanța ei ca moralist, deoarece, la urma urmei, era vorba de o romancieră; și ea le-a apărut adesea nu *doar* ca o autoare de ficțiune, ci și, pe deasupra, ca cineva care se ocupă de o lume socială foarte restrînsă. Ceea ce nu au observat, și ceea ce ar trebui să învățăm să observăm din alăturarea judecăților ei de cele ale lui Cobbett și ale iacobinilor, este că, atît în epoca ei, cît și după aceea, vieții

virtuților i se acordă un spațiu cultural și social foarte restrîns. În cea mai mare parte a lumii publice și private, virtuțile clasice și medievale sînt înlocuite de slabele substitute pe care le-a produs morala modernă. Firește că, atunci cînd afirm că Austen e în mod incontestabil ultimul reprezentant al tradiției clasice, nu vreau să spun că nu are *nici un* urmaș. Într-o nuvelă care nu se mai prea citește în zilele noastre, Kipling dă dovadă de multă perspicacitate făcînd pe unul din personajele sale să spună că e mama — mai corect ar fi fost bunica — lui Henry James. Dar Henry James scrie într-o lume în care — și evoluția romanelor sale o dovedește — substanța moralei e din ce în ce mai insesizabilă. Această dificultate de a sesiza substanța moralei alterează caracterul vieții publice și private. Ce înseamnă asta în viața publică depinde de ce se întîmplă cu concepția noastră despre o virtute particulară, și anume cea a dreptății. Mă voi ocupa de această problemă în capitolul care urmează.

17

Dreptatea ca virtute: concepții în schimbare

Cînd Aristotel laudă dreptatea ca pe prima dintre virtuți în viața politică, sugerează că o comunitate în care lipsește acordul practic cu privire la o concepție despre dreptate nu are nici fundamentul necesar pentru o comunitate politică. Tocmai lipsa unui astfel de fundament amenință societatea noastră. Căci rezultatul istoriei, din care am schițat cîteva aspecte în capitolele precedente, nu a fost doar incapacitatea de a cădea de acord asupra unui catalog de virtuți și incapacitatea și mai fundamentală de a cădea de acord asupra importanței relative a conceptelor de virtute, în cadrul unei scheme morale în care noțiunile de drepturi și de utilitate ocupă și ele o poziție-cheie. El a constat și în incapacitatea de a cădea de acord asupra conținutului și caracterului unor virtuți particulare. Căci, din moment ce acum o virtute e înțeleasă în general ca o dispoziție sau un sentiment al căror efect este supunerea noastră față de anumite reguli, acordul asupra regulilor relevante va fi întotdeauna o condiție preliminară pentru acordul asupra naturii și conținutului unei virtuți particulare. Dar acest acord prealabil cu privire la reguli este, cum precizam în prima parte a cărții, ceva ce nu poate fi asigurat de cultura noastră individualistă. Acest lucru nu e nicăieri mai evident, și consecințele sale nu sînt nicăieri mai amenințătoare decît în cazul dreptății. Viața de zi cu zi e plină de ele și controversele fundamentale nu pot fi rezolvate în mod rațional. Să luăm spre ilustrare o astfel de controversă, foarte răspîndită astăzi în politica Statelor Unite — o voi prezenta sub forma unei dezbateri între două personaje care reprezintă tipuri ideale și pe care le voi numi, cu totul neoriginal, „A“ și „B“.

A, care poate fi proprietarul unui mic magazin, sau ofițer de poliție, sau muncitor constructor, s-a zbătut să economisească din salariul său suficient ca să-și cumpere o căsuță, să-și trimită copiii la colegiul local, să plătească un tip special de asigurare medicală pentru bătrînii săi părinți. Toate proiectele sale sînt deodată amenințate de o creștere bruscă a impozitelor. Această amenințare i se pare *nedreaptă*; susține că are dreptul să se bucure de ce a cîștigat, că nimeni altcineva nu are dreptul să-i ia ceea ce a dobîndit în mod cinstit și ce i se cade. Are de gînd să voteze cu acei candidați la funcții politice care îi vor apăra proprietatea, proiectele *și* concepția sa despre dreptate.

B, care poate fi liber profesionist, sau asistent social, sau un moștenitor bogat, e impresionat de arbitrarul împărțirii inegale a bunăstării, a venitului și

a șanselor. E și mai impresionat de incapacitatea săracilor și a nevoiașilor de a-și schimba propria situație ca urmare a inegalităților în împărțirea puterii. Pentru el ambele tipuri de inegalitate sînt *nedrepte* și aduc după sine tot mai multe alte nedreptăți. El mai crede, în general, că orice inegalitate are neapărat nevoie de justificare și că singura justificare posibilă a inegalității este îmbunătățirea situației săracilor și a nevoiașilor — de pildă, prin promovarea dezvoltării economice. Concluzia sa e că în condițiile actuale o impozitare redistributivă cu care s-ar finanța protecția și serviciile sociale e o exigență a dreptății. Are de gînd să voteze pentru politicienii care vor apăra impozitarea redistributivă *și* concepția lui despre dreptate.

E limpede că în condițiile actuale ale ordinii noastre sociale și politice A și B nu vor fi de acord cu privire la politică și politicieni. Dar *trebuie* să nu fie de acord? Răspunsul pare să fie că în anumite tipuri de condiții economice nu e nevoie ca dezacordul lor să se manifeste la nivelul conflictului politic. Dacă A și B aparțin unei societăți în care resursele economice sînt considerate a fi sau chiar sînt de așa natură încît proiectele publice redistributive ale lui B pot fi împlinite măcar pînă la un punct fără a pune în pericol proiectele personale de viață ale lui A, A și B ar putea vota un timp pentru aceiași politicieni și aceeași politică. Mai mult chiar, în anumite împrejurări, A și B ar putea fi una și aceeași persoană. Dacă însă condițiile economice evoluează sau sînt de așa natură încît fie proiectul lui A trebuie sacrificat în favoarea celui al lui B, fie viceversa, devine evident că A și B au opinii despre dreptate care nu numai că sînt logic incompatibile între ele, dar invocă judecăți care sînt incompatibile cu cele ale părții adverse — tot așa ca și convingerile diferitelor părți în controversele pe care le-am discutat în capitolul 2.

Incompatibilitatea logică nu e greu de identificat. A susține că principiile justei achiziții și ale legitimității îngrădesc posibilitățile redistributive. Dacă rezultatul aplicării principiilor justei achiziții și a revendicărilor legale este inegalitatea crasă, tolerarea unei astfel de nedreptăți este prețul care trebuie plătit pentru dreptate. B susține că principiile justei distribuții îngrădesc achiziția și revendicarea legitimă. Dacă rezultatul aplicării principiilor justei distribuții interferează — prin impozite sau alte mijloace, cum ar fi exproprierea — cu ceea ce pînă atunci a fost privit, în cadrul acestei ordini sociale, ca achiziție și revendicare legitimă, tolerarea unei astfel de interferențe este prețul care trebuie plătit pentru dreptate. Am putea reține în treacăt — și nu va fi lipsit de importanță mai tîrziu — că, atît în cazul principiilor lui A, cît și în cazul principiilor lui B, prețul pentru ca unei persoane sau unui grup de persoane să i se facă dreptate este întotdeauna plătit de altcineva. Astfel, diferite grupuri sociale determinabile au interesul să accepte unul din principii și să-l respingă pe celălalt. Nici un principiu nu este neutru din punct de vedere social sau politic.

Mai mult, A și B nu susțin doar principii care duc la concluzii practice incompatibile. Conceptele cu ajutorul cărora își formulează fiecare exigențele

sînt atît de diferite între ele, încît devine problematică întrebarea cum și dacă se poate găsi o soluție rațională la disputa dintre ei. Căci A aspiră să întemeieze noțiunea de dreptate pe o teză despre cum și la ce e îndreptățită legitim o persoană în virtutea achizițiilor și a cîștigurilor sale; B aspiră să întemeieze noțiunea de dreptate pe o teză despre egalitatea între exigențele fiecărei persoane privitoare la nevoile fundamentale și la mijloacele care pot satisface astfel de nevoi. Dacă e confruntat cu anumite proprietăți sau resurse financiare, A va înclina să afirme că îi aparțin în mod legitim, din moment ce e posesorul lor — le-a dobîndit prin justă achiziție, le-a cîștigat prin muncă; B va înclina să afirme că ar trebui să aparțină în mod legitim altora, deoarece aceștia au mult mai multă nevoie de ele și că, dacă nu le vor primi, nevoile lor fundamentale nu vor fi satisfăcute. Dar cultura noastră pluralistă nu dispune de nici o metodă pentru a cîntări și de nici un criteriu pentru a alege între exigențe întemeiate pe pretenții legitime și exigențe întemeiate pe nevoi. Astfel, aceste două tipuri de exigențe sînt într-adevăr incomensurabile, așa cum am mai sugerat, și metafora „cîntăririi“ exigențelor morale nu e doar nepotrivită, ci și înșelătoare.

La acest punct, filozofia morală analitică recentă are niște exigențe importante. Căci ea aspiră să furnizeze principii raționale la care să poată apela părțile adverse cu interese contradictorii. Iar două din încercările recente cele mai remarcabile de a îndeplini acest proiect au o însemnătate deosebită pentru disputa dintre A și B. Căci teza lui Robert Nozick despre dreptate (1974) este cel puțin în mare măsură o expunere rațională a elementelor-cheie ale poziției lui A, în vreme ce teza lui John Rawls (1971) este, tot așa, o expunere rațională a elementelor-cheie ale poziției lui B. Deci, în cazul în care considerațiile filozofice aduse la cunoștință de Rawls sau Nozick se dovedesc a fi convingătoare din punct de vedere rațional, disputa dintre A și B se va rezolva rațional într-un fel sau altul, iar în concluzie propria mea caracterizare a disputei se va dovedi complet greșită.

Voi începe cu teza lui Rawls. Potrivit argumentelor sale, principiile dreptății sînt cele care ar fi alese de către un agent „aflat sub un văl al ignoranței“ (p. 136), astfel încît nu știe ce loc va ocupa în societate — adică ce statut va avea sau cărei clase sociale îi va aparține, ce talente și ce capacități va avea, care vor fi reprezentările sale despre bine sau scopurile sale în viață, ce temperament va avea și în cadrul cărui tip de ordine economică, politică, culturală sau socială va trăi. Rawls argumentează că, într-o astfel de situație, orice agent rațional va defini o dreaptă distribuție a bunurilor în *orice* ordine socială cu ajutorul a două principii și al unei reguli, pentru a putea acorda priorități atunci cînd cele două principii se contrazic.

Primul principiu este următorul: „Orice persoană trebuie să aibă același drept de acces la cel mai amplu sistem total de libertăți fundamentale egale compatibil cu un sistem similar al libertății pentru toți.“ Potrivit celui de-al doilea principiu: „Inegalitățile sociale și economice vor fi reglementate astfel încît să fie (a) în beneficiul celor mai puțin avantajați, conform prin-

cipiului economiilor comune (acest principiu prevede o justă investiție în interesul generațiilor viitoare) și (b) legate de funcții și partide care sînt accesibile tuturor în condiții de șanse egale“ (p. 302). Primul principiu are prioritate asupra celui de-al doilea; libertatea nu poate fi restrînsă decît de dragul libertății. Iar dreptatea are, în general, prioritate asupra eficienței. „Toate bunurile sociale primare — libertatea și șansele, venitul și averea, temeiurile respectului de sine — trebuie repartizate în mod egal cu excepția cazului în care o repartiție inegală a unora sau a tuturor acestor bunuri e în avantajul celor mai puțin favorizați“ (p. 303).

Mulți dintre cei care l-au criticat pe Rawls și-au concentrat atenția asupra modului în care acesta deduce principiul dreptății din declarația sa despre poziția inițială a agentului rațional „aflat sub un văl al ignoranței“. Astfel de critici au făcut o serie de observații pertinente asupra cărora nu intenționez să mă opresc, deoarece sînt nu numai convins că un agent rațional într-o situație *de acest tip* al vălului de ignoranță ar alege într-adevăr principii ale dreptății *de acest tip*, cum susține Rawls, dar și că *numai* un agent rațional ar alege astfel de principii într-o astfel de situație. Voi acorda mai multă importanță acestei idei mai tîrziu în argumentația mea. Pentru moment îmi voi îndrepta însă atenția asupra caracterizării concepției lui Nozick.

Nozick susține că, „dacă lumea ar fi o lume întru totul dreaptă“ (p.151), singurii oameni îndreptățiți să posede ceva, adică să își aproprieze acest ceva pentru a-l folosi cum doresc ei și numai ei, ar fi cei care au achiziționat în mod echitabil ceea ce posedă printr-un act legal de achiziție inițială și cei care au achiziționat în mod echitabil ceea ce posedă printr-un act echitabil de transfer de la altcineva care, la rîndul său, a achiziționat ceea ce are printr-un act de achiziție inițială sau printr-un transfer legal... și așa mai departe. Cu alte cuvinte, răspunsul justificator la întrebarea „De ce ai dreptul să folosești această scoică așa cum vrei?“ va fi sau „Am cules-o de pe plajă, unde nu era a nimănui și unde au mai rămas destule și pentru ceilalți“ (actul legitim al primei achiziții), *sau* „Altcineva a cules-o pe plajă și mi-a vîndut-o de bunăvoie sau a dat-o cuiva care mi-a vîndut-o sau mi-a dat-o de bunăvoie“ (o serie de acte legitime de transfer). Concluzia concepției lui Nozick este, așa cum remarcă și el imediat: „Conform principiului deplin al dreptății distributive, o distribuție este echitabilă atunci cînd fiecare are dreptul la proprietatea pe care o posedă în baza acestei distribuții“ (p.153).

Nozick deduce aceste concluzii de la premise despre drepturile inalienabile ale fiecărui individ, premise pentru care nu oferă nici un argument. Tot așa ca și în cazul lui Rawls, nu vreau să mă opresc asupra modului în care principiile decurg din premise; în schimb, vreau să subliniez încă o dată că astfel de principii nu pot decurge rațional *decît* din astfel de premise. Adică, atît în cazul tezei lui Nozick despre dreptate, cît și în cazul tezei lui Rawls, problemele pe care vreau să le pun nu au de-a face cu coerența

structurii interne a argumentelor lor. Mai mult chiar, propria mea argumentație presupune ca tezelor lor să nu le lipsească o astfel de coerență.

Aș vrea să demonstrez trei lucruri : mai întîi, că incompatibilitatea tezelor lui Rawls și Nozick oglindește pînă la un punct în mod real incompatibilitatea pozițiilor lor și că măcar într-o anumită măsură Rawls și Nozick reușesc să articuleze, la nivelul filozofiei morale, dezacordul dintre niște cetățeni atît de obișnuiți și nefilozofici cum sînt A și B ; dar că totodată Rawls și Nozick reproduc exact același tip de incompatibilitate și incomensurabilitate la nivelul raționamentului filozofic care a făcut ca dezbaterea dintre A și B să nu aibă soluție la nivelul conflictului social. În al doilea rînd, că există totuși un element, atît în poziția lui A, cît și poziția lui B, pe care nu-l conține nici versiunea lui Rawls și nici cea a lui Nozick, un element care provine din acea tradiție clasică mai veche în care virtuțile aveau un loc central. Dacă ne gîndim la cele două aspecte, apare un al treilea : corelația lor este un indiciu important pentru presupozițiile sociale pe care, într-o anumită măsură, Rawls și Nozick le împărtășesc.

Rawls aduce în prim-plan ceea ce constituie, de fapt, un principiu al egalității din punctul de vedere al nevoilor. Reprezentarea sa despre segmentul comunității „care o duce cel mai rău" este o reprezentare a celor care au cele mai stringente nevoi din punctul de vedere al venitului, al averii și al altor bunuri. Nozick aduce în prim-plan principiul egalității din punctul de vedere al legitimității. Pentru Rawls e irelevant cum au ajuns cei care au nevoi stringente în această stare ; dreptatea devine o problemă de modele actuale de redistribuție în care trecutul e irelevant. Pentru Nozick, singura dovadă relevantă e ceea ce a fost dobîndit în mod legal în trecut ; modelele actuale de redistribuție în sine trebuie să fie irelevante pentru *dreptate* (dar poate nu pentru generozitate și bunătate). Astfel, reiese mult mai clar cît de apropiat e Rawls de B și Nozick de A. Căci A se raportează la o dreptate bazată pe îndreptățiri legitime și e împotriva criteriilor de redistribuire, iar B se raportează la o dreptate care ia în considerare nevoile oamenilor și e împotriva legitimității. Devine imediat limpede nu numai că prioritățile lui Rawls sînt incompatibile cu cele ale lui Nozick, tot așa cum poziția lui B e incompatibilă cu cea a lui A, dar și că poziția lui Ralws e incomensurabilă cu cea a lui Nozick, tot așa cum cea a lui B e incomensurabilă cu cea a lui A. Căci cum poate o exigență care acordă prioritate egalității nevoilor să fie comparată în mod rațional cu una care acordă prioritate legitimităților ? Dacă Rawls ar demonstra că cineva aflat *sub vălul ignoranței*, fără să știe dacă și în ce fel vor fi satisfăcute nevoile sale și fără să știe care îi sînt drepturile, ar trebui în mod rațional să prefere un principiu care respectă nevoile unuia care respectă drepturile legale, invocînd pentru aceasta principiile teoriei deciziei raționale, răspunsul imediat nu trebuie să fie numai că noi nu sîntem *niciodată* sub un asemenea văl de ignoranță, ci și că asta lasă neatinsă premisa lui Nozick despre drepturile inalienabile. Iar dacă Nozick ar argumenta că orice principiu redistributiv poate încălca o libertate

atunci cînd e impus, o libertate la care oricare din noi are dreptul — cum de altfel și argumentează —, răspunsul nemijlocit care trebuie să urmeze este că, interpretînd astfel inviolabilitatea drepturilor fundamentale, el evită o hotărîre în favoarea propriului său argument și premisele lui Rawls rămîn necontestate.

Cu toate acestea, teza lui Rawls are în comun cu cea a lui Nozick ceva care e important, deși negativ. Nici una din ele nu face nici o referire la *merit* în reprezentarea dreptății și nici nu ar putea să o facă în mod consecvent. Dar atît A cît și B fac această raportare — și țin să remarc că nici „A“, nici „B“ nu sînt numele unor simple construcții arbitrare ale minții mele; argumentele lor reproduc cu fidelitate o bună parte din ce s-a spus în realitate în dezbaterile fiscale recente din California, New Jersey etc. Cînd A se plînge în numele lui, nu se plînge doar fiindcă are dreptul la ceea ce a cîștigat, ci și fiindcă asta *merită* după o viață întreagă de muncă; cînd B se plînge în numele săracilor și al nevoiașilor, e fiindcă sărăcia și nevoile lor sînt *nemeritate,* deci nejustificate. Pare evident că, în cazul corespondenților reali ai lui A și B, tocmai referința la merit e cea care le dă sentimentul că nedreptatea e ceea ce îi supără, și nu alte rele și necazuri.

Nici Rawls, nici Nozick nu acordă meritului un loc central, sau mai bine zis nu-i acordă nici un loc, în tezele lor despre dreptate și nedreptate. Rawls (p. 310) recunoaște că, din punctul de vedere al bunului-simț, dreptatea e legată de merit, dar argumentează că, în primul rînd, nu știm ce merită cineva pînă nu stabilim regulile dreptății (deci înțelegerea dreptății nu se poate baza pe merit), și, în al doilea rînd, că atunci cînd formulăm regulile se dovedește că nu meritul e în discuție, ci așteptările legitime. El mai argumentează că încercarea de a aplica noțiuni de merit ar fi impracticabilă — fantoma lui Hume pare să bîntuie aceste pagini.

Nozick este mai puțin explicit asupra acestui punct, dar schema dreptății propusă de el, bazîndu-se exclusiv pe drepturi, nu lasă loc pentru merit. La un moment dat, vorbește de posibilitatea unui principiu pentru rectificarea nedreptății, dar ceea ce scrie este atît de ezitant și de criptic încît nu e un indiciu pentru amendarea viziunii sale generale. Oricum, e limpede că, atît pentru Nozick, cît și pentru Rawls, o societate se compune din indivizi care au fiecare propriile lor interese și care trebuie să se adune și să formuleze niște reguli comune de viață. În cazul lui Nozick, apare constrîngerea negativă suplimentară a drepturilor fundamentale. În cazul lui Rawls, singurele constrîngeri sînt cele pe care le-ar impune o rațiune prudentă. Indivizii sînt, în ambele cazuri, mai importanți decît societatea, iar identificarea intereselor individuale este anterioară și independentă de crearea oricărei relații sociale sau morale între ei. Dar am văzut mai înainte că noțiunea de merit își are locul numai în contextul unei comunități a cărei legătură primară o constituie înțelegerea împărtășită a binelui pentru om și a binelui pentru comunitate și în care indivizii își stabilesc interesele primare prin raportarea la aceste bunuri. Rawls pornește explicit de la presupoziția că trebuie să ne

așteptăm ca părerile noastre cu privire la ce înseamnă viața bună pentru om să nu coincidă cu ale altora și că, de aceea, trebuie să excludem orice gîndim despre ea atunci cînd formulăm principiile dreptății. Nu vor fi luate în considerare decît acele bunuri care îi interesează pe toți, indiferent de concepția lor despre viața bună. Conceptul de comunitate de care e nevoie pentru ca noțiunea de merit să poată fi aplicată lipsește și din argumentația lui Nozick. Pentru a înțelege asta, trebuie să ne lămurim mai întîi asupra altor două puncte.

Primul privește presupozițiile sociale comune ale lui Rawls și Nozick. Din punctul de vedere al amîndurora e ca și cum am fi naufragiați pe o insulă nelocuită, împreună cu alți indivizi pe care nu îi cunosc și care nu se cunosc nici între ei. Trebuie găsite regulile care ne apără pe fiecare dintre noi cel mai bine într-o asemenea situație. Premisa lui Nozick cu privire la drepturi introduce o serie de constrîngeri severe; știm că anumite forme de interferență mutuală sînt absolut interzise. Dar există o limită în relațiile noastre, o limită impusă de interesele noastre personale și concurente. Această concepție individualistă are, cum spuneam mai înainte, o descendență nobilă: Hobbes, Locke (pe care Nozick îl tratează cu mare respect), Machiavelli și alții, și conține o anumită notă de realism despre societatea modernă; societatea modernă nu e adesea, cel puțin la suprafață, nimic altceva decît o adunătură de oameni care-și urmăresc propriile interese respectînd niște constrîngeri minimale. Firește că și în societatea modernă ne vine greu să privim astfel familia, școala și alte comunități autentice; dar pînă și modul în care îi privim a ajuns să fie invadat din ce în ce mai mult de concepții individualiste, mai ales în sălile de tribunal. Astfel, Rawls și Nozick formulează foarte percutant viziunea comună potrivit căreia intrarea în viața socială este — cel puțin în cazul ideal — actul voluntar al unor indivizi, măcar virtual raționali, cu interese prioritare care trebuie să-și pună întrebarea „Ce tip de contract social cu alții ar fi rezonabil să închei?“ Una din consecințele acestui fapt este că aceste concepții ale lor exclud reprezentarea unei comunități umane în care noțiunea de merit, legată de contribuția la sarcinile comune ce revin comunității în urmărirea bunurilor comune, ar putea constitui baza pentru judecățile cu privire la virtute și nedreptate.

Meritul mai este exclus și în alt mod. Cum am mai remarcat, principiile distributive ale lui Rawls exclud raportarea la trecut și astfel la exigențe de merit care se bazează pe acțiuni și suferințe trecute. Nozick exclude și el din trecut acea parte pe care s-ar putea baza asemenea exigențe, așa încît singurul motiv de a avea un interes pentru trecut în legătură cu dreptatea să fie raportarea la legitimitatea drepturilor. Asta este important deoarece teza lui Nozick slujește interesului unei anumite mitologii despre trecut tocmai prin ceea ce ascunde vederii. Căci pentru concepția lui Nozick e centrală teza potrivit căreia toate drepturile legitime provin din actele legitime ale achiziției inițiale. Dacă așa stau însă lucrurile, înseamnă că, de fapt, există

foarte puține — iar în unele vaste zone ale lumii *nici un fel de* — drepturi legitime. Deținătorii de proprietăți din lumea modernă nu sînt moștenitorii legitimi ai indivizilor lui Locke care, într-o manieră apropiată de Locke („apropiată" pentru a ține seama de amendamentele pe care le face Nozick la Locke), comit acte de achiziție inițială; ei sînt urmașii celor care, de pildă, au furat și s-au folosit de violență pentru a-și însuși pămîntul comunal al Angliei de la oamenii simpli, vaste teritorii din America de Nord de la indieni, o bună parte din Irlanda de la irlandezi și Prusia de la prusacii care inițial nu erau germani. Aceasta e realitatea istorică, ideologică, îndărătul fiecărei teze a lui Locke. Lipsa oricărui principiu reparatoriu nu e deci un aspect minor, secundar, pentru o teză cum e cea a lui Nozick; ea tinde să vicieze teoria în ansamblul ei — chiar dacă ar trebui să eliminăm obiecțiile copleșitoare față de orice credință în drepturile inalienabile ale omului.

A și B se deosebesc de Rawls și Nozick cu prețul inconsecvenței. Ambii corelează principiile lui Rawls sau pe cele ale lui Nozick cu recursul la merit, dovedind astfel că aderă la o concepție despre dreptate care e mai veche, mai tradițională, mai aristotelică și mai creștină. Această inconsecvență este astfel un omagiu adus puterii și influenței reziduale a tradiției, o putere și o influență cu două surse distincte. În *mélange*-ul conceptual de gîndire și practică morală de azi, mai găsim fragmente de tradiție — concepte de virtuți, în cea mai mare parte — alături de concepte foarte moderne și individualiste, cum ar fi cele de drepturi sau utilitate. Dar tradiția supraviețuiește și într-un mod mult mai puțin fragmentat, mult mai puțin distorsionat, în viața unor comunități care mai au încă legături istorice puternice cu trecutul lor. Astfel, tradiția morală mai veche supraviețuiește în Statele Unite și printre unii irlandezi catolici, unii greci ortodocși și unii evrei de orientare ortodoxă, deci în interiorul unor comunități care și-au moștenit tradiția morală nu doar prin religie, ci și prin intermediul structurilor sătești și de mediu domestic țărănesc în care au trăit predecesorii lor nemijlociți, la marginea Europei moderne. Ar fi o greșeală ca, din cauza accentului pe care l-am pus pe fundalul medieval, să tragem concluzia că protestantismul nu a devenit și el, în unele zone, purtătorul acestei tradiții morale; în Scoția, de pildă, *Etica nicomahică* și *Politica* au fost, pînă în 1690 și chiar mai tîrziu, textele morale laice din universități și au coexistat în bună pace cu o teologie calvinistă care, în alte părți ale lumii, le era adesea ostilă. Mai există și astăzi, în Statele Unite, comunități protestante de rasă albă sau neagră, mai ales în sau din sud, care consideră tradiția virtuților ca pe o parte esențială a moștenirii lor culturale.

Dar chiar și în astfel de comunități nevoia de a contribui la dezbateri publice impune participarea la *mélange*-ul cultural în căutarea unui fond comun de concepte și norme pe care le pot folosi toți și la care pot recurge toți. În consecință, fidelitatea acestor comunități marginale față de tradiție e mereu amenințată de eroziune și asta deoarece — dacă argumentul meu e corect — se urmărește o himeră. Căci analiza pozițiilor lui A și lui B

demonstrează, o dată mai mult, că avem cu toții prea multe concepte morale disparate și concurente, în cazul nostru concepte disparate și concurente de dreptate, și că resursele morale ale culturii nu ne oferă o cale de a rezolva conflictul dintre ele în mod rațional. Filozofia morală, așa cum e înțeleasă în general, reflectă atît de fidel dezbaterile și dezacordurile din cultură, încît controversele sale se dovedesc a fi la fel de nerezolvabile ca și dezbaterile politice și morale.

De aici rezultă că societatea noastră nu poate spera să ajungă la un consens moral. Din motive cu totul nemarxiste, Marx avea dreptate cînd susținea, împotriva sindicaliștilor englezi în 1860, că recursurile la dreptate erau zadarnice, deoarece există concepții opuse despre dreptate care s-au format ca urmare a existenței unor grupuri rivale și care, la rîndul lor, o influențează. Marx se înșală, firește, cînd presupune că aceste dezacorduri cu privire la dreptate sînt fenomene secundare ce reflectă doar interesele unor clase economice rivale. Concepțiile de dreptate și aderarea la astfel de concepții constituie, în parte, viețile acestor grupuri sociale, iar interesele economice sînt adesea definite parțial în termenii unor astfel de concepții, și nu viceversa. Cu toate acestea, Marx avea în esență dreptate cînd considera conflictul — și nu consensul — ca fiind central pentru structura socială modernă. Problema nu constă numai în faptul că trăim prea mult în mijlocul unei diversități și multiplicități de concepte fragmentate, ci și că, în același timp, ele sînt folosite pentru a exprima idealuri și politici sociale opuse și incompatibile, *și* pentru a ne oferi o retorică politică pluralistă al cărei rol e să ascundă profunzimea conflictelor noastre.

De aici decurg concluzii importante pentru teoria constituțională. Scriitori liberali, cum ar fi Ronald Dworkin, socotesc că funcția Curții Supreme e invocarea unei serii de principii consecvente, cu semnificație morală în majoritatea sau în totalitatea lor, în lumina cărora să fie evaluate legile și deciziile particulare. Cei care reprezintă un astfel de punct de vedere vor considera inevitabil că unele din hotărîrile Curții Supreme sînt inadecvate, în lumina principiilor pe care le-au adoptat. Tipul de decizie la care mă gîndesc e ilustrat de cazul Bakke, în care membrii curții reprezentau două concepții la prima vedere total incompatibile, iar judecătorul Powell care a redactat hotărîrea reprezenta ambele concepții. Dar, dacă argumentul meu e corect, sarcina Curții Supreme este să mențină pacea între grupuri sociale rivale care aderă la principii rivale și incompatibile despre dreptate, dînd dovadă de o corectitudine care se manifestă în lipsa de părtinire a hotărîrilor sale. Astfel, în cazul Bakke, Curtea Supremă a interzis taxe etnice precise la admiterea anuală în colegii și universități, dar a admis discriminarea în favoarea grupurilor minoritare dezavantajate anterior. Încercați să invocați o serie de principii consecvente în spatele unei astfel de decizii și ingeniozitatea vă va permite — sau nu — să nu considerați Curtea vinovată de inconsecvență formală. Dar pînă și această simplă încercare e greșită. Rolul Curții Supreme în cazul Bakke, ca și în alte cazuri, a fost cel al unui

organism făcător de pace sau păstrător de armistițiu prin negocierea unei ieșiri din impasul pe care îl reprezintă conflictul, și nu prin invocarea celor mai înalte principii morale comune. Căci societatea noastră privită ca un întreg nu le are.

Astfel, înțelegem că politica modernă nu poate fi o problemă de consens moral autentic. Și nici nu e. Politica modernă este un război civil purtat cu alte mijloace, iar cazul Bakke a fost o confruntare a cărei istorie a început la Gettysburg și Shiloh. Adevărul asupra acestei probleme l-a spus Adam Ferguson: „Să nu ne așteptăm ca legile unei țări să fie concepute ca tot atîtea lecții de morală... Legile, fie că sînt politice sau civile, sînt expediente ale politicii pentru a armoniza pretențiile partidelor și pentru a asigura pacea socială. Expedientul este adaptat la împrejurări speciale..." (*Principles of Moral and Political Science ii.* 144). Natura oricărei societăți nu poate fi descifrată, așadar, numai prin legile sale, ci prin faptul că ele sînt înțelese ca un indice al conflictelor sale. Legile noastre arată pînă unde și în ce grad poate fi suprimat conflictul.

Dacă așa stau lucrurile, înseamnă că a mai fost înlăturată o virtute. Patriotismul nu mai poate fi ce era odată, deoarece ne lipsește *patria* în sensul cel mai larg al cuvîntului. Ceea ce mă interesează pe mine nu trebuie confundat cu respingerea liberală a patriotismului care a devenit un loc comun. Liberalii au avut adesea — nu întotdeauna — o atitudine negativă sau chiar ostilă față de patriotism pentru că, în parte, ei aderă la valori pe care le consideră universale, nu locale și particulare, și, în parte, din cauza suspiciunii justificate că în lumea modernă patriotismul e de multe ori o fațadă în spatele căreia se dezvoltă șovinismul și imperialismul. Dar nu mă interesează aici dacă patriotismul e un sentiment bun sau rău, ci faptul că în societățile evoluate nu mai poate fi practicat ca înainte patriotismul ca virtute. În orice societate în care guvernul nu exprimă sau nu reprezintă comunitatea morală a cetățenilor, ci o serie de aranjamente instituționale care impun o unitate birocratică unei societăți fără consens moral autentic, natura obligației politice devine sistematic neclară. Patriotismul este, sau era, o virtute bazată pe atașamentul față de o comunitate politică și morală în primul rînd, și doar în al doilea rînd față de guvernul acelei comunități; dar el e practicat în mod caracteristic prin faptul că răspunderea e lăsată în seama unui astfel de guvern. Cînd însă relația dintre guvern și comunitate e pusă sub semnul întrebării, atît din cauza naturii diferite a guvernului, cît și prin lipsa de consens moral în societate, devine imposibil să ai o concepție clară, simplă și transmisibilă despre patriotism. Loialitatea față de țară, față de comunitate — care rămîne o virtute centrală inalterabilă — se distanțează de obediența față de guvernul care întîmplător e la conducere.

Tot așa cum înțelegerea resituării patriotismului nu trebuie confundată cu critica liberală a particularității morale, nici această distanțare de guvernele statelor moderne a sinelui moral nu trebuie confundată cu o critică anarhistă a statului. Nimic din argumentația mea nu recomandă și nu

implică motive valabile pentru a nu accepta faptul că anumite forme de guvernare sînt necesare și legitime; din argumentație reiese însă că statul modern nu este o astfel de formă de guvernare. Ar fi trebuit să decurgă clar din părțile anterioare ale demonstrației mele că tradiția virtuților nu e în concordanță cu trăsăturile esențiale ale ordinii economice moderne și mai ales cu individualismul său, cu cupiditatea sa, cu faptul că acordă valorilor pieței o poziție socială centrală. Devine limpede acum că ea conține și o respingere a ordinii politice moderne. Asta nu înseamnă că nu sînt multe sarcini care nu pot fi îndeplinite decît în și prin guverne: trebuie impus statul de drept, în măsura în care așa ceva e posibil în societatea modernă, trebuie eliminată nedreptatea și acea suferință care nu e inevitabilă, trebuie practicată generozitatea, trebuie apărată libertatea — ceea ce uneori nu e posibil decît prin intervenția instituțiilor guvernamentale. Dar fiecare sarcină particulară, fiecare răspundere particulară trebuie evaluată după propriile ei merite. De pe o poziție de atașament autentic față de tradiția virtuților, politica modernă sistematică trebuie respinsă, indiferent dacă e liberală, conservatoare, radicală sau socialistă; căci politica modernă însăși exprimă o respingere sistematică a acestei tradiții prin formele sale instituționale.

18

După virtute: Nietzsche sau *Aristotel, Troțki* și *Sf. Benedict*

În capitolul 9 am pus o întrebare foarte clară: Nietzsche *sau* Aristotel? Argumentul care a dus la această întrebare pornea de la două premise centrale. Prima era că limbajul moralei — și deci, în mare măsură, exercițiul său — este într-o stare de gravă dezordine în zilele noastre. Cauza acestei dezordini o constituie influența culturală puternică a unui idiom în care fragmente conceptuale din diverse perioade ale trecutului nostru, care nu se potrivesc între ele, sînt puse alături în dezbateri publice și private, care se remarcă mai ales prin caracterul insolubil al controverselor și prin arbitrarul evident al părților care poartă discuții contradictorii.

Cea de-a doua este că, de cînd adeziunea la teleologia aristotelică s-a discreditat, filozofii morali au încercat să furnizeze o versiune alternativă rațională seculară a naturii și a statutului moralei, dar că toate aceste încercări, oricît de diferite și în chip diferit impresionante, s-au soldat cu un eșec, un eșec pe care Nietzsche l-a perceput cel mai clar. În consecință, propunerea negativă a lui Nietzsche de a dărîma din temelii structurile credinței morale și ale raționamentului moral moștenite a avut o anumită plauzibilitate, în ciuda caracterului ei disperat și grandios, și indiferent dacă ne referim la credințele și raționamentele morale zilnice sau la construcțiile filozofiei morale — asta firește numai în cazul în care respingerea inițială a tradiției morale pentru care teoria aristotelică a virtuților e centrală nu se dovedește a fi confuză și eronată. Dacă această tradiție nu poate fi apărată rațional, poziția lui Nietzsche va deveni teribil de plauzibilă.

Nu înseamnă însă că în ziua de azi e ușor să fii un discipol inteligent al lui Nietzsche. Personajele de bază din dramele vieții sociale moderne întruchipează perfect conceptele și formele convingerilor și argumentelor morale pe care atît adepții lui Aristotel, cît și cei ai lui Nietzsche ar fi de acord să le respingă. Managerul birocratic, estetul consumator, terapeutul, protestatarul și alții de această teapă ocupă aproape toate rolurile recognoscibile cultural care sînt disponibile; noțiunile de expertiză a cîtorva și de acțiune morală a tuturor sînt presupozițiile dramei pe care o pun în scenă aceste personaje. A striga că împăratul e gol însemna cel puțin că se alegea numai un om pentru amuzamentul celorlalți; explicația că toți umblă în zdrențe e probabil mult mai puțin populară. Dar adeptul lui Nietzsche s-ar putea consola cu gîndul că nu e popular fiindcă *are dreptate* — în cazul în care respingerea tradiției aristotelice nu se dovedește a fi o greșeală.

Tradiția aristotelică a ocupat două poziții distincte în argumentul meu: în primul rînd, din cauză că am sugerat că o mare parte a moralității moderne poate fi înțeleasă numai ca o serie de rămășițe fragmentare ale acestei tradiții și că incapacitatea filozofilor morali moderni de a-și îndeplini proiectele de analiză și justificare e strîns legată de faptul că lucrează cu concepte care sînt o combinație de rămășițe fragmentare și de invenții moderne neplauzibile; dar, pe lîngă asta, respingerea tradiției aristotelice e respingerea unei morale foarte deosebite, în care regulile ce predomină în concepțiile moderne ale moralei își găsesc locul într-o schemă mai largă, în centrul căreia se află virtuțile; deci, forța de argumentare a respingerii și contestării nietzscheene a moralei moderne alcătuite din reguli, fie că e utilitaristă, fie că e kantiană, nu se extinde cu necesitate asupra tradiției aristotelice anterioare.

Unul din argumentele mele principale este că polemica lui Nietzsche nu are nici un efect asupra acestei tradiții. Motivele acestei afirmații pot fi expuse în două moduri. Despre primul am vorbit în capitolul 9; Nietzsche reușește dacă toți cei pe care-i ia drept antagoniști eșuează. Alții ar putea reuși datorită puterii raționale a argumentelor lor pozitive; dar dacă Nietzsche reușește, el reușește pe greșeala adversarului.

Dar nu reușește. Am schițat, în capitolele 14 și 15, argumentele raționale care pot fi aduse în favoarea unei tradiții în care textele morale și politice ale lui Aristotel sînt canonice. Pentru ca Nietzsche sau discipolii lui să izbutească, aceste argumente ar trebui respinse. Motivul pentru care nu pot fi respinse e pus cel mai bine în evidență dacă ținem cont de un al doilea mod în care se poate argumenta respingerea tezelor nietzscheene. Omul nietzschean, *der Übermensch*, omul care trece dincolo, nu-și găsește binele nicăieri în lumea socială de pînă acum, ci numai în lumea sa interioară, care îi dictează noua sa lege și noua sa tablă de virtuți. De ce nu a găsit pînă astăzi un bine obiectiv în lumea socială care să aibă autoritate asupra sa? Răspunsul e simplu: din portretul făcut de Nietzsche reiese că „cel care transcende" e carent atît în privința relațiilor, cît și a acțiunilor sale. Să ne amintim de un pasaj din *Der Wille zur Macht*: „Un om mare — un om pe care natura l-a construit și l-a născocit în stil mare- ce e el?...Cînd nu poate *conduce*, merge singur; și atunci se întîmplă să-și arate colții la unele lucruri care-i ies în cale... nu vrea să aibă parte de o inimă « compătimitoare », ci de slujitori, de unelte; în raporturile cu oamenii urmărește mereu să *facă* ceva din ei. Se știe necomunicativ: i se pare de prost gust să fie familiar cu ceilalți: și de obicei nici nu e, chiar atunci cînd pare a fi. Cînd nu stă de vorbă cu sine, poartă o mască. Preferă să mintă decît să spună adevărul: asta îi pretinde mai mult spirit și *voință*. E în el o singurătate pe care nu o atinge nici lauda, nici dojana, o jurisdicție numai a lui care e mai presus de orice instanță."

Această caracterizare a „omului mare" e adînc înrădăcinată în afirmația lui Nietzsche conform căreia, începînd din perioada arhaică greacă, morala

societății europene nu a fost altceva decît o serie de măști ale voinței de putere și că pretenția de obiectivitate a unei astfel de morale nu poate fi susținută în mod rațional. Din această cauză, „omul mare“ nu poate avea relații mediate de recursul la norme, virtuți sau bunuri comune; el e propria și singura sa autoritate, iar în relațiile sale cu ceilalți trebuie să-și exercite această autoritate. Acum e însă ușor de înțeles că, în cazul în care se susține teza mea despre virtuți, povara de a fi propria sa autoritate morală, suficientă sieși, se datorează izolării și egocentrismului „omului mare“. Căci dacă teoria despre un bun oarecare trebuie expusă în termenii unor noțiuni, cum ar fi cele de practică, de unitate narativă a vieții omenești și de tradiție morală, atunci bunurile și, o dată cu ele, singurul temei al autorității legilor și virtuților nu pot fi descoperite decît prin asumarea acelor relații care constituie comunități a căror legătură centrală constă într-o viziune și o înțelegere împărtășită a bunurilor. A nu participa la activități comune, la începutul cărora trebuie să fii supus și să înveți așa cum învață un ucenic, a te izola de comunitățile care își găsesc sensul și scopul în astfel de activități, înseamnă a renunța la orice posibilitate de a găsi vreun bun în afara propriei persoane. Înseamnă a te condamna la acel solipsism moral care constituie măreția lui Nietzsche. Concluzia noastră nu trebuie să fie doar că Nietzsche nu are dreptate în dezbaterea împotriva tradiției aristotelice pe greșeala adversarului, ci — de asemenea și poate în mai mare măsură — că, tocmai din perspectiva acelei tradiții, putem înțelege cel mai bine greșelile din chiar inima nietzscheanismului.

Forța de atracție a poziției lui Nietzsche se explică prin onestitatea ei evidentă. Cînd am adus argumente în favoarea unui emotivism reformulat și amendat, faptul că un om cinstit nu mai voia să folosească, cel puțin în mare parte, limbajul moralei trecute, din cauza caracterului său derutant, părea o consecință a acceptării adevărului emotivismului. Și Nietzsche a fost singurul filozof major care nu s-a speriat de această concluzie. Deoarece, pe lîngă asta, limbajul moralei moderne e împovărat cu pseudoconcepte, cum sînt cele de utilitate și de drept natural, se părea că numai fermitatea lui Nietzsche ne-ar putea scăpa din încîlceala unor astfel de concepte; dar este limpede acum că prețul acestei eliberări a fost căderea în plasa altor greșeli. Conceptul nietzschean de „om mare“ este tot un pseudoconcept, deși nu e întotdeauna — din nenorocire — ceea ce numeam mai înainte o ficțiune. El reprezintă ultima încercare a individualismului de a scăpa de propriile sale consecințe. Iar poziția lui Nietzsche se dovedește a nu fi o evadare din schema conceptuală a modernității liberale individualiste sau o alternativă, ci, mai degrabă, un alt moment reprezentativ al evoluției ei interioare. De aceea ne putem aștepta ca orice societate liberală, individualistă să dea naștere unui „om mare“. Din păcate!

Deci e corect să-l privim pe Nietzsche ca fiind, într-un anume sens, ultimul oponent al tradiției aristotelice. Dar, în cele din urmă, s-a dovedit că poziția sa e încă o fațetă a acelei culturi morale al cărei critic neîndu-

plecat se considera a fi. Opoziția morală crucială e, în definitiv, cea dintre individualismul liberal, într-una sau alta din versiunile sale, și tradiția aristotelică, într-una sau alta din versiunile sale.

Deosebirile dintre cei doi poli ai opoziției sînt considerabile. Ele se extind dincolo de etică și de morală, pînă la înțelegerea acțiunilor omenești, astfel încît concepțiile opuse despre științele sociale, despre limitele și posibilitățile lor, sînt strîns legate de confruntarea antagonică dintre aceste două moduri alternative de a privi lumea umană. De aceea și argumentația mea a trebuit să se extindă și asupra unor teme cum ar fi conceptul de fapt, limitele prognozei referitoare la chestiuni omenești și natura ideologiei. Sper că acum e limpede că, în capitolele care se ocupă de aceste probleme, nu m-am mulțumit doar să rezum argumente *împotriva* întruchipărilor sociale ale individualismului liberal, ci am și pus fundamentul unor argumente în favoarea unui mod alternativ de a privi științele sociale și societatea, cu care tradiția aristotelică va face casă bună.

Concluzia mea e absolut clară. Pe de o parte, ne lipsește încă, în ciuda eforturilor a trei secole de filozofie morală și a unui secol de sociologie, un enunț coerent, rațional justificabil, al unui punct de vedere individualist liberal; pe de alta, tradiția aristotelică poate fi reformulată într-un mod care restabilește inteligibilitatea și raționalitatea atitudinilor și angajărilor noastre morale și sociale. Dar, deși consider că greutatea și direcția ambelor serii de argumente sînt convingătoare din punct de vedere rațional, nu ar fi înțelept să nu recunosc că mi se pot aduce trei tipuri de obiecții la această concluzie, de pe trei poziții foarte diferite.

În filozofie, argumentele au foarte rar forma unor demonstrații; iar cele mai reușite argumente privitoare la problemele centrale ale filozofiei nu o au niciodată. (Idealul *dovezii* e în filozofie un ideal oarecum steril.) Prin urmare, cei care vor să se împotrivească anumitor concluzii sînt la fel de rar lipsiți de orice suport. Prin aceasta — mă grăbesc să adaug imediat — nu vreau să spun că toate problemele centrale ale filozofiei sînt de nerezolvat; dimpotrivă. Putem adesea stabili adevărul în domenii în care nu avem nici o dovadă la dispoziție. Dar cînd se rezolvă o problemă, ea se rezolvă adesea din cauză că părțile aflate în conflict — sau vreunul dintre părtași — s-au retras din dispută și au întrebat sistematic care sînt procedurile raționale adecvate pentru a rezolva acest tip particular de dispută. Părerea mea e că trăim din nou un moment în care a devenit imperativ să se procedeze astfel în ceea ce privește filozofia morală; dar nu am pretenția că m-am ocupat de asta în cartea de față. Evaluările mele negative și pozitive ale unor argumente particulare *presupun* într-adevăr o expunere sistematică a raționalității pe care nu am întreprins-o aici.

Sper să o pot face într-o altă carte — și voi fi nevoit să o fac —, pentru a-i convinge pe cei care critică teza mea centrală bazîndu-se în mare parte sau exclusiv pe o evaluare a argumentelor care se deosebește de a mea și e incompatibilă cu ea. Un grup pestriț de apărători ai individualismului liberal

vor ridica probabil obiecții de acest tip — unii din ei vor fi utilitariști, alții kantieni, unii vor fi țanțoși apărători ai cauzei individualismului liberal în accepțiunea dată de mine termenului, alții vor susține că e o neînțelegere să fie asociați cu versiunea mea, și toți se vor contrazice între ei.

Un al doilea grup de obiecții vor fi aduse interpretării mele la ceea ce numeam tradiție aristotelică sau clasică. Fiindcă e limpede că expunerea mea se deosebește în diverse moduri, dintre care unele foarte radicale, de alte abordări și interpretări ale poziției morale aristotelice. Aici părerea mea diferă, într-o anumită măsură, de cel puțin unii dintre filozofii pentru care am un deosebit respect și de la care am învățat atît de mult (dar nu destul, vor spune discipolii lor): Jacques Maritain în trecutul apropiat și Peter Geach în prezent. Dar dacă expunerea mea asupra naturii tradiției morale este corectă, o tradiție se menține și progresează prin intermediul propriilor sale argumente și conflicte interne. Chiar dacă părți ample din interpretarea mea nu rezistă la critică, însăși demonstrația acestui lucru ar întări tradiția pe care mă străduiesc să o susțin și să o extind. De aceea, atitudinea mea față de acele critici considerate de mine inerente tradiției morale pe care o apăr se deosebește de atitudinea mea față de criticile pur externe. Cele din urmă nu sînt mai puțin importante, ci importante în alt fel.

În al treilea rînd, va exista cu siguranță un grup cu totul diferit de critici care vor începe prin a fi în esență de acord cu ceea ce am eu de spus despre individualismul liberal, dar care vor contesta nu numai că tradiția aristotelică e o alternativă viabilă, ci și că problemele timpurilor moderne pot fi abordate cu ajutorul opoziției dintre individualismul liberal și această tradiție. Principala opoziție intelectuală a epocii noastre, vor spune acești critici, e cea dintre individualismul liberal și o versiune sau alta de marxism sau neomarxism. Exponenții cei mai convingători din punct de vedere intelectual ai acestui punct de vedere sînt probabil cei care urmăresc o genealogie a ideilor de la Kant și Hegel prin Marx, susținînd că prin intermediul marxismului noțiunea de autonomie umană se poate elibera din formulările sale individualiste inițiale și se poate reface în contextul recursului la o posibilă formă de comunitate în care a fost depășită alienarea, abolită falsa conștiință și înfăptuite valorile egalității și ale fraternității. Răspunsurile mele la primele două tipuri de critică sînt conținute în mare măsură, explicit sau implicit, în ceea ce am scris pînă acum. Răspunsurile mele la cel de-al treilea tip de critică trebuie dezvoltate mai în detaliu. Ele se împart în două părți.

Prima constă în faptul că pretenția marxismului de a avea un punct de vedere moral distinct e subminată de propria sa istorie morală. În toate crizele în care marxiștii au trebuit să adopte poziții morale explicite — de pildă, față de revizionismul lui Bernstein în social-democrația germană, sau față de repudierea lui Stalin de către Hrușciov și față de revoluția ungară din 1956 — ei au recurs mereu la versiuni relativ simple ale kantianismului sau ale utilitarismului. Și nici nu e de mirare. Marxismul e pătruns de la bun

început de un anumit individualism radical. În primul capitol al *Capitalului*, Marx descrie cum vor arăta lucrurile atunci „cînd relațiile practice ale vieții zilnice vor reprezenta pentru om relații perfect inteligibile și rezonabile" și ne înfățișează „o comunitate de indivizi liberi" care sînt cu toții de bunăvoie de acord asupra „proprietății comune a mijloacelor de producție" și asupra diverselor norme de producție și distribuție. Individul liber e descris de Marx ca un soi de Robinson Crusoe socializat; dar pe ce bază va intra el în asociații libere cu alții nu ni se spune. În acest punct-cheie din marxism apare o lacună pe care nici un marxist de mai tîrziu nu a fost în stare să o umple în mod adecvat. Nu e de mirare că principiul moral abstract și utilitatea au fost, de fapt, principiile de asociere la care au recurs marxiștii și că, în practica lor, marxiștii au ilustrat tocmai tipul de atitudine morală pe care au condamnat-o la alții ca fiind ideologică.

În al doilea rînd, cum remarcam mai înainte, cînd marxiștii avansează către putere, ei tind întotdeauna să devină weberieni. Mă refer aici, firește, la marxiști în cel mai bun sens al cuvîntului, cum ar fi, de pildă, cei din Iugoslavia și Italia; despotismul barbar al țarismului colectiv care domnește la Moscova poate fi considerat irelevant pentru problema substanței morale a marxismului, tot așa cum viața papei Borgia e irelevantă pentru substanța morală a creștinismului. Cu toate astea, marxismul se recomandă pe sine tocmai ca ghid practic, ca politică deosebit de edificatoare. Dar exact la acest capitol nu a fost de nici un ajutor de un timp încoace. Cînd Troțki, în ultimii ani de viață, se confruntă cu întrebarea dacă Uniunea Sovietică e în vreun sens o țară socialistă, el se confruntă implicit cu întrebarea dacă vreuna din categoriile marxiste pot elucida viitorul. El însuși raporta totul la rezultatul unei serii de predicții despre posibile evenimente viitoare în Uniunea Sovietică, verificate apoi după moartea sa. Răspunsul a fost clar: ca urmare a propriilor premise ale lui Troțki, Uniunea Sovietică nu era socialistă, iar teoria care urma să lumineze calea către eliberarea omului îl cufundase, în realitate, în întuneric.

Socialismul marxist e, de fapt, profund optimist. Căci, oricît ar fi de intransigentă critica sa la adresa instituțiilor capitaliste și burgheze, el este obligat să declare că în societățile care sînt constituite de aceste instituții se acumulează toate precondițiile umane și materiale pentru un viitor mai bun. Dar dacă sărăcirea morală a capitalismului dezvoltat e ceea ce o consideră a fi atît de mulți marxiști la unison, de unde apar aceste resurse pentru viitor? Nu e de mirare că, ajuns în acest punct, marxismul tinde să-și producă propria versiune de *Übermensch*: proletarul ideal al lui Lukács, revoluționarul ideal al leninismului. Atunci cînd marxismul nu devine social-democrație weberiană sau cruntă tiranie, el tinde să devină o fantezie nietzscheană. Unul din aspectele cele mai admirabile ale fermității reci a lui Troțki a fost refuzul tuturor fanteziilor de acest fel.

Un marxist care ar lua în serios ultimele lucrări ale lui Troțki ar ajunge inevitabil la un pesimism care e străin de tradiția marxistă și, devenind

pesimist, ar înceta, într-o măsură însemnată, să mai fie marxist. Căci nu ar mai fi în stare să perceapă existența unor structuri politice și economice alternative tolerabile care ar putea înlocui structura capitalismului avansat. Această concluzie coincide firește cu a mea. Căci nu consider doar că marxismul s-a epuizat ca tradiție *politică*, o afirmație confirmată de gama aproape infinit de numeroasă și de contradictorie de adeziuni politice care fîlfîie steagul marxist — ceea ce nu înseamnă că marxismul nu mai este încă una din cele mai bogate surse de idei despre societatea modernă —, ci și că această stare de epuizare e împărtășită de toate celelalte tradiții politice din cultura noastră. Asta e una din concluziile care trebuie să decurgă din capitolul precedent. Înseamnă atunci, în particular, că tradiția morală pe care o apăr e lipsită de orice expresie politică contemporană cu adevărat relevantă și, în general, că argumentația mea mă obligă pe mine și pe oricine o acceptă la un pesimism social generalizat? În nici un caz.

E întotdeauna periculos să faci o paralelă prea precisă între o perioadă istorică și alta; și printre cele mai înșelătoare sînt cea care se face între epoca noastră în Europa și în America de Nord și epoca în care Imperiul Roman decade și în care începe Evul Întunecat. Cu toate astea, există anumite paralele. O cotitură importantă în istoria mai veche s-a produs în momentul în care oameni de bine, bărbați și femei, au încetat să mai sprijine *imperium*-ul roman și nu au mai identificat continuarea civilității și a comunității morale cu menținerea acestui *imperium*. În schimb, s-au apucat să construiască — nerealizînd adesea pe deplin ceea ce fac — noi forme de comunitate în care viața morală se putea susține astfel încît morala și civilitatea să poată supraviețui perioadei de barbarie și întunecime care se apropia. Dacă expunerea mea despre condiția morală în care ne aflăm este corectă, ar trebui să tragem concluzia că și noi am ajuns de cîtva timp la un moment de cotitură. În acest stadiu, e important să construim forme locale de comunitate, în interiorul cărora civilitatea, viața morală și cea intelectuală pot fi menținute în vremurile întunecate care s-au abătut asupra noastră. Iar dacă tradiția virtuților a reușit să supraviețuiască ororilor ultimei perioade întunecate, mai avem motive să ne păstrăm speranța. De astă dată însă, barbarii nu sînt adunați la frontiere; ei ne conduc deja de o bună bucată de vreme. Parte din nenorocirea noastră este că nu sîntem conștienți de asta. Nu-l așteptăm pe Godot, ci pe un alt — și probabil foarte diferit — Sf. Benedict.

19

Post-scriptum la ediția a doua

Am rămas foarte îndatorat, în multe privințe, numeroșilor critici ai primei ediții a cărții mele. Cîțiva dintre ei mi-au atras atenția asupra anumitor greșeli — care merg de la confuzii de nume pînă la o eroare factuală în legătură cu Giotto; alții au descoperit neadecvări în narațiunea istorică care dă acestei cărți o continuitate argumentativă; unii s-au îndoit de diagnosticul pe care îl dau stării societății moderne și, mai ales, contemporane; alții, iarăși, au pus sub semnul întrebării atît substanța, cît și metoda anumitor argumente.

Mi-a fost ușor să reacționez la primul tip de critică: toate greșelile au fost corectate în ediția a doua. Sînt deosebit de recunoscător lui Hugh Lloyd-Jones și lui Robert Wachbroit în această privință. Răspunsul la celelalte tipuri de critică e mai dificil și, pe deasupra, îmi cere să mă ocup de o serie de proiecte pe termen lung, orientate către diversele interese disciplinare ale criticilor mei. Slăbiciunea și totodată tăria cărții mele constau în faptul că, în timp ce o scriam, am avut două preocupări majore: *pe de o parte,* să prezint structura generală a unei singure teze complexe despre locul virtuților în viața umană, chiar dacă astfel am conturat doar argumentele subordonate acestei teze fără să le prezint în detaliu; *pe de alta,* s-o fac astfel încît să reiasă clar că teza mea e profund incompatibilă cu limitele convenționale, academice ale diverselor domenii, limite care adesea au ca urmare o compartimentare a gîndirii într-un mod care distorsionează și face neinteligibile relațiile-cheie, chiar dacă asta duce, din punctul de vedere al celor scufundați în cîte una din disciplinele academice autonome, la mari inadecvări. Sper ca măcar o parte din ceea ce lipsește din această ediție să apară în schimbul de păreri pe care îl voi avea cu diverși critici în revistele *Inquiry, Analyse und Kritik* și *Soundings*, și că se vor lămuri mult mai multe în urmarea la *După virtute*, la care lucrez acum. Dar unii critici m-au convins că o insatisfacție nemijlocită a cititorilor mei ar putea fi, dacă nu înlăturată, atunci măcar diminuată, printr-o reformulare mai adecvată a pozițiilor care sînt centrale în schema generală a argumentului sau presupuse de ea. Există probabil trei domenii în care această nevoie se resimte cel mai imperios.

1. Relația dintre filozofie și istorie

„Mă supără cînd nu se face deosebirea [între istorie și filozofie]", spune William K. Frankena (*Ethics*, 93, 1983, p. 500), „sau cînd cineva dă impresia

că o investigație istorică poate stabili temeiul unui argument filozofic, așa cum face MacIntyre". Frankena vorbește aici în numele a ceva care mai este încă ortodoxie academică, deși, ca multe alte ortodoxii moderne, dă semne de oboseală. Din acest punct de vedere, filozofia e una și istoria alta. Celui care se ocupă de istoria ideilor îi revine sarcina de a urmări nașterea și moartea ideilor, tot așa cum celui care se ocupă de istoria politică îi revine sarcina de a descrie nașterea și destrămarea imperiilor. Filozofului îi revine o dublă sarcină. Atunci cînd este vorba de alte subiecte decît filozofia, cum ar fi, de pildă, moralitatea, el e cel care trebuie să stabilească criteriile adecvate de raționalitate și adevăr în acel domeniu particular. Atunci cînd filozofia a devenit propriul ei obiect, filozofului îi revine sarcina să stabilească, cu ajutorul celor mai bune metode raționale, ce e de fapt adevărat. Această concepție despre diviziunea muncii academice pare să fie presupoziția lui Frankena care, referindu-se la emotivism ca la o teorie filozofică, spune: „Dacă am echipamentul conceptual corect, pot înțelege *ce* e această viziune, fără să o consider rezultatul unei evoluții istorice; și, din punctul meu de vedere, pot aprecia dacă statutul său e adevărat sau fals sau rațional credibil, fără să îl consider un astfel de rezultat. Mai mult, chiar argumentele lui MacIntyre împotriva emotivismului sînt preluate din filozofia analitică; iar afirmația sa potrivit căreia încercările moderne de a justifica morala *eșuează* și *trebuie să eșueze* este o afirmație care nu poate fi confirmată decît de filozofia analitică și în nici un caz de istorie" (*loc. cit.*).

Continuu să susțin, în ciuda acestei opinii, că, deși tipul de argumente predilect al filozofiei analitice are o putere indispensabilă, astfel de argumente nu pot sprijini tipul de afirmație despre adevăr și raționalitate pe care filozofii aspiră în mod caracteristic să îl justifice decît în contextul unui gen particular de investigație istorică. Așa cum constată și Frankena, nu sînt primul care argumentează astfel; el îi pomenește pe Hegel și Collingwood și ar mai fi putut să-l adauge și pe Vico. Căci Vico a fost primul care a subliniat importanța faptului indiscutabil, a cărui repetare începe să devină plicticoasă, că cel puțin obiectele filozofiei morale — conceptele evaluative și normative, maximele, argumentele și judecățile cu care se ocupă filozofia morală — nu apar decît întruchipate în viețile istorice ale unor grupuri sociale particulare și dețin astfel caracteristicile distinctive ale existenței istorice: atît identitate, cît și transformare în timp, atît expresie în practică instituțională, cît și în discurs, interacțiune și interrelație cu diverse forme de activitate. O moralitate care nu e moralitatea unei societăți particulare nu există. A existat moralitatea Atenei din secolul al IV-lea, au existat moralitățile Europei de Vest din secolul al XIII-lea, sînt numeroase asemenea moralități, dar unde s-a văzut vreodată *moralitate ca atare?*

Kant crezuse, firește, că a găsit răspunsul la această întrebare. E important de remarcat că atît filozofia morală analitică pe care o apără Frankena, cît și tipul de istorism pe care îl apăr eu sînt, în părțile lor esențiale, reacții la criticile aduse răspunsului transcendental al lui Kant. Căci teza lui Kant,

potrivit căreia natura rațiunii umane este astfel alcătuită încît există principii și concepte la care orice ființă rațională consimte cu necesitate atît în gîndire cît și în voință, s-a lovit de două serii distincte de obiecții cruciale. Una dintre ele, căreia Hegel și istoriștii ulteriori îi acordă multă însemnătate, e cea potrivit căreia ceea ce Kant prezintă drept principii universale și necesare ale minții umane s-au dovedit a fi principii specifice unor epoci, locuri și stadii particulare ale activității și investigației umane. Tot așa s-a dovedit că ce erau pentru Kant principiile și presupozițiile științei naturii în sine nu sînt altceva, în cele din urmă, decît principiile și presupozițiile specifice fizicii newtoniene; iar ceea ce Kant considera a fi principiile și presupozițiile moralității ca atare s-au dovedit a fi principiile și presupozițiile unei moralități foarte specifice, ale unei versiuni laice a protestantismului care a constituit una din cartele de întemeiere ale individualismului liberal modern. Astfel cade pretenția de universalitate.

O a doua serie de obiecții a avut ca efect imposibilitatea de a susține concepțiile de necesitate, de *a priori* și de relație dintre concepte și categorii și experiență pe care o presupune proiectul kantian transcendental: iar istoria criticii filozofice succesive la adresa pozițiilor kantiene inițiale, a reformulării lor — la început de către neokantieni, apoi de către empiriștii logici care au fost mai radicali — și a criticii acelor reformulări e centrală pentru istoria modului în care a devenit filozofia analitică ceea ce este. Ultima și cea mai recentă lovitură de grație dată de Quine, Sellars, Goodman etc. deosebirilor care sînt centrale pentru proiectul kantian și pentru succesorii săi a fost înregistrată de Richard Rorty; el observa cum unul din efecte a fost o scădere considerabilă a consensului comunității analitice cu privire la problemele principale ale filozofiei (*Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, pp. 214–217). Dar asta nu a fost singura sau cea mai importantă consecință.

Căci progresul filozofiei analitice a reușit să stabilească faptul că *nu* există temeiuri pentru credința în principii universale, necesare — în afara investigației pur formale —, cu excepția celor referitoare la o serie de ipoteze. Principiile prime carteziene, adevărurile apriorice ale lui Kant și chiar fantomele acestor noțiuni, care au bîntuit empirismul atîta timp, au fost excluse din filozofie. În consecință, filozofia analitică a devenit o disciplină — sau o subdisciplină? — a cărei competență se reduce la studiul interferențelor. Rorty spune că „idealul abilității filozofice constă în a vedea întregul univers de asertiuni posibile în toate corelațiile lor inferențiale și în a deveni astfel capabil să construiești sau să critici orice argument“ (*op. cit.*, p. 219). Iar David Lewis scrie: „Teoriile filozofice nu sînt niciodată respinse în mod decisiv. (Sau aproape niciodată; căci Gödel și Gettier par s-o fi făcut.) Teoria supraviețuiește respingerii ei — cu un preț... « Intuițiile » noastre sînt simple păreri; tot așa și teoriile noastre filozofice... o sarcină rezonabilă care îi revine filozofului este să le mențină într-o stare de echilibru. Sarcina noastră comună este să descoperim care echilibre

rezistă la o examinare atentă, dar fiecăruia dintre noi îi rămîne să-și găsească liniștea într-unul sau altul dintre ele... O dată ce avem în față programul unor teorii bine elaborate, filozofia nu mai e decît o problemă de opinii..." (*Philosophical Papers*, vol. I, Oxford, 1983, pp. x–xi).

Filozofia analitică poate, cu alte cuvinte, să producă ocazional rezultate care sînt decisive practic în sens negativ. În unele cazuri poate arăta că o poziție conține prea multă incoerență și inconsecvență pentru ca *orice* persoană rațională să o mai poată menține. Dar nu poate stabili niciodată *acceptabilitatea rațională* a unei poziții particulare, în cazurile în care fiecare din pozițiile alternative rivale care sînt disponibile are o sferă de aplicabilitate și de acțiune suficientă, iar aderenții fiecăreia sînt dispuși să plătească prețul necesar pentru a-și asigura coerența și consecvența. De aici decurge trăsătura specifică a atîtor scrieri analitice contemporane — ale unor autori care sînt mai puțin siguri pe ei din punct de vedere filozofic decît Rorty sau Lewis —, în care pasaje cu argumente unde sînt desfășurate cele mai sofisticate tehnici logice și semantice disponibile pentru a asigura rigoarea maximală alternează cu pasaje care par să fi pus la un loc doar preferințe arbitrare între care nu există aproape nici o legătură; asistăm, în filozofia analitică contemporană, la o stranie asociere între un idiom adînc îndatorat lui Frege și Carnap și altul care decurge din formele mai puțin sofisticate ale existențialismului.

Pentru adepții istorismului, acest rezultat înseamnă în primul rînd că filozofii analiști, cum ar fi Rorty, Lewis și, desigur, Frankena, par să fie hotărîți să considere în continuare argumentele ca pe niște obiecte ale unei cercetări care face abstracție de contextele sociale și istorice de activitate și de cercetare în care sînt sau erau la locul lor și din care decurge în mod caracteristic importanța lor cu totul specială. Astfel însă, filozoful analitic riscă să moștenească de la predecesorii săi kantieni acele neînțelegeri ce rezultă din prima din cele două obiecții centrale la propria variantă a lui Kant a proiectului transcendental. Dacă, de exemplu, privim principiile și categoriile mecanicii newtoniene ca satisfăcînd exigențele raționalității ca atare, vom pune în umbră exact ceea ce le face superioare rațional singurilor lor rivali existenți în contextul real al cercetărilor din fizică de la sfîrșitul secolulului al XVII-lea și începutul secolului al XVIII-lea.

Fizica newtoniană era superioară din punct de vedere rațional predecesorilor săi galileeni și aristotelici și rivalilor săi cartezieni, deoarece putea să depășească limitele lor rezolvînd probleme în domenii în care acești predecesori și rivali, urmînd normele progresului lor științific, nu puteau face progrese. Așadar, nu putem spune în ce consta superioritatea rațională a fizicii newtoniene decît în termenii istorici ai relației sale cu predecesorii și rivalii săi, pe care i-a sfidat și i-a înlocuit. Dacă extragem fizica newtoniană din contextul său și ne întrebăm apoi în ce constă superioritatea sa față de celelalte, ne confruntăm cu probleme indisolubile și incomensurabile. Deci este esențial să știm cum au ajuns Newton și newtonienii să

adopte și să-și apere concepțiile pentru a înțelege de ce fizica newtoniană e socotită superioară din punct de vedere rațional. Dar același lucru se întîmplă și cu moralitatea.

Deși năzuiesc să fie mai mult decît atît, filozofiile morale exprimă întotdeauna moralitatea unui punct de vedere social și cultural particular: Aristotel este purtătorul de cuvînt al unei clase de atenieni din secolul al IV-lea, Kant, cum am mai spus, este expresia rațională a noilor forțe sociale ale individualismului liberal. Pînă și acest mod de a pune problema este totuși inadecvat, deoarece consideră că morala e una, și filozofia morală alta. Dar fiecare morală particulară are în centrul său criterii cu ajutorul cărora sînt apreciate ca mai mult sau mai puțin adecvate temeiurile acțiunilor, concepții despre relația dintre însușirile de caracter și cele ale acțiunilor, judecăți despre cum trebuie formulate regulile și așa mai departe. Așadar, deși o moralitate particulară implică întotdeauna mai mult decît filozofia pe care o subînțelege, nu există nici o moralitate la care să aderi fără ca asta să presupună o raportare, implicită sau explicită, la o poziție filozofică. Filozofiile morale sînt, în primul rînd, articulări explicite ale pretențiilor de angajare rațională ale moralităților particulare. De aceea, istoria moralității și cea a filozofiei morale sînt o singură istorie. De aici rezultă că, atunci cînd moralități rivale au exigențe concurente și incompatibile, există întotdeauna o soluție în planul filozofiei morale referitoare la capacitatea uneia de a avea o pretenție întemeiată la superioritate rațională asupra celeilalte.

Cum trebuie judecate aceste exigențe? La fel ca în cazul științelor naturale, nu există criterii generale atemporale. Superioritatea unei filozofii morale particulare și a unei morale particulare constă în capacitatea acestei filozofii-particulare-morale-care-articulează-exigențele-unei-moralități-particulare de a identifica și transcende limitările rivalelor sale, limitări care pot fi identificate — deși poate, de fapt, nu au fost — cu ajutorul unor criterii raționale la care sînt obligați să recurgă protagoniștii moralei rivale din loialitate față de ea. Istoria moralității-și-a-filozofiei-morale este istoria provocărilor succesive ale unei ordini morale preexistente, o istorie în care trebuie să se facă mereu deosebirea între întrebarea privitoare la care parte a învins-o pe cealaltă într-o dispută rațională și cea privitoare la care parte și-a menținut sau a cîștigat hegemonia politică și socială. Numai prin raportare la această istorie pot fi rezolvate problemele care se referă la superioritatea rațională. Scrisă din acest punct de vedere, istoria moralității-și-a-filozofiei-morale este la fel de indispensabilă pentru proiectul filozofiei morale contemporane ca și istoria științei pentru proiectul filozofiei contemporane a științei.

Sper că acum e mai ușor de înțeles de ce Frankena și cu mine nu putem fi de acord. El pare să considere că metodele filozofiei analitice sînt suficiente pentru a stabili ce e adevărat sau fals, ce e rațional credibil în filozofia morală și faptul că investigația istorică e irelevantă. La rîndul meu,

consider nu numai că e nevoie de cercetare istorică pentru a stabili ce este un punct de vedere particular, ci și că orice punct de vedere dat reușește sau nu să stabilească superioritatea sa rațională față de rivalii săi particulari în anumite contexte specifice doar printr-o confruntare istorică. În acest proces, filozofia analitică își desfășoară multe din abilitățile și tehnicile sale; în cîteva ocazii rare, aceste tehnici pot fi suficiente pentru a discredita o viziune. Deci, cînd Frankena spune, foarte corect, că uneori îmi extrag argumentele din filozofia analitică pentru a stabili dacă o anumită teorie particulară sau o serie de teorii eșuează, el nu-mi impută nimic care e inconsecvent cu istorismul meu sau cu refuzul meu de a accepta viziunea potrivit căreia filozofia analitică nu poate oferi niciodată temeiuri suficiente pentru a afirma un punct de vedere pozitiv în filozofia morală.

Astfel, dacă înțelegem emotivismul ca pe o reacție la o relație istorică particulară dintre teoretizarea morală intuiționistă și exercițiul unui tip particular de judecată morală, putem înțelege exigența sa nu doar ca pe o teză despre sensul atemporal al propozițiilor folosite în judecățile moderne (o teză puțin plauzibilă), ci, de asemenea și în primul rînd, ca pe o teză empirică despre folosirea și funcția judecăților morale care poate fi aplicată la o gamă mai largă sau mai restrînsă de situații istorice. A face inteligibil cum și în ce condiții a evoluat teoria este deci relevant atît pentru a înțelege, cît și pentru a evalua teoria, într-un mod pe care distincția riguroasă făcută de Frankena între cercetarea filozofică și istorie îl ocultează.

La asta s-ar putea replica după cum urmează: dacă sîntem capabili să scriem tipul de istorie filozofică la care mă gîndesc — și e tocmai ceea ce am încercat în *După virtute* —, atunci, cînd facem cronica înfrîngerilor unei teorii sau a victoriilor alteia în funcție de superioritatea sa rațională, trebuie să stabilim niște criterii pentru această istorie, prin care să se poată aprecia superioritatea unei teorii față de cealaltă. Aceste criterii vor avea ele însele nevoie de justificare rațională, iar *această* justificare nu are cum fi oferită de o istorie care poate fi scrisă numai după ce se oferă o justificare a acestor criterii. Așadar, adepții istorismului recurg deschis la criterii nonistorice, criterii care se presupune că vor fi oferite cu justificări transcendentale sau analitice, adică cu tipurile de justificări pe care le-am respins.

Această obiecție nu se susține. Căci ne situăm față de teoriile despre ce anume face ca o teorie să fie rațional superioară alteia la fel ca și față de teoriile științifice sau față de moralități-și-filozofii-morale. Atît în primul, cît și în al doilea caz nu trebuie să năzuim la o teorie perfectă, cu care orice ființă rațională ar trebui să fie necesarmente de acord, deoarece e absolut sau aproape inatacabilă, ci mai curînd la cea mai bună teorie care a apărut pînă acum în istoria acestei clase de teorii. Ar trebui deci să aspirăm la a furniza teoria pentru moment cea mai bună cu privire la tipul de teorie care poate fi deocamdată cea mai bună; nici mai mult, nici mai puțin.

De aici rezultă că scrierea acestui gen de istorie filozofică nu poate fi niciodată desăvîrșită. Posibilitatea ca în orice domeniu particular, fie în

științele naturii, fie în moralitate-și-filozofia-morală sau în teoria teoriei, o nouă provocare a teoriei stabilite ca fiind cea mai bună de pînă atunci să apară și s-o înlocuiască trebuie să rămînă întotdeauna deschisă. Deci acest tip de istorism, spre deosebire de cel al lui Hegel, implică o formă de failibilitate; este un tip de istorism care exclude orice pretenție la cunoașterea absolută. Cu toate acestea, dacă o schemă morală particulară a reușit să ajungă cu succes dincolo de limitele impuse de predecesorii săi, oferind astfel cel mai bun mijloc posibil de pînă atunci pentru a-i înțelege pe acești predecesori; *și* dacă s-a confruntat apoi cu mai multe provocări succesive ale unui set de perspective rivale, fiind capabilă, în fiecare caz, să se modifice astfel încît să încorporeze punctele tari ale acestor perspective și să evite totodată slăbiciunile și limitările lor; *și* dacă a oferit cea mai bună explicație de pînă atunci a acestor limitări și slăbiciuni, atunci avem cele mai bune motive să fim convinși că și provocările viitoare vor fi înfruntate cu succes, că principiile care definesc centrul unei scheme morale sînt principii durabile. Tocmai acestea sînt performanțele pe care le atribui schemei fundamentale morale a lui Aristotel în *După virtute.*

Nu am fost suficient de clar cînd am enunțat exigența mea istoristă, și nici forma argumentului pe care l-am desfășurat în sprijinul ei nu a fost specificată adecvat. Căci nu am afirmat doar că ceea ce numeam proiectul iluminist a eșuat conform propriilor sale criterii, deoarece protagoniștii săi nu au reușit niciodată să specifice o serie de principii morale cu care orice agent pe deplin rațional nu putea decît să fie de acord, sau că filozofia morală a lui Nietzsche a eșuat și ea conform propriilor sale criterii; mai afirmam și că temeiurile pentru înțelegerea acestor eșecuri nu puteau fi găsite decît în resursele pe care le oferă o expunere aristotelică a virtuților care, așa cum am arătat, se dovedește a ieși din înfruntările sale istorice specifice ca fiind cea mai bună teorie de pînă acum. Dar rețineți că nicăieri în *După virtute* nu am declarat că susținusem deja această pretenție, așa cum nu declar nici acum. Ce pot face mai mult?

Annette Baier m-a mustrat că nu am înțeles forța poziției lui Hume (într-un articol care va apărea în *Analyse und Kritik*); Onora O'Neill argumentează că expunerea mea despre Kant e selectivă și simplificată (într-un articol care va apărea în *Inquiry*). Am multă înțelegere pentru ambele critici deoarece, într-adevăr, cele două expuneri foarte diferite ale judecăților practice la Hume și Kant sînt cele care reprezintă provocarea centrală a schemei aristotelice și a expunerii despre judecata practică pe care cea din urmă o întruchipează. Pînă cînd se limpezește relația dintre aceste trei expuneri, provocarea centrală a cărții mele nu se va stabili în modul cerut de teoria istoristă a cunoașterii, presupusă de narațiunea argumentativă din *După virtute.*

În sfîrșit, nu putem trece cu vederea peste un tip foarte diferit de critică a modului în care filozofia și istoria sînt legate între ele în *După virtute.* Frankena e de părere că nu apreciez suficient filozofia analitică; Abraham

Edel mă consideră dimpotrivă mult prea analist și mă acuză de a nu fi altceva decît „un analist eretic a cărui erezie rămîne legată“ de cordonul ombilical al tradiției analitice (*Zygon*, 18, 1983, p. 344). Miezul criticii sale îl constituie, în primul rînd, faptul că acord prea multă atenție nivelului teoretizării explicite, al conceptelor articulate și al povestirilor diferitelor popoare despre condiția acestora, fără să mă concentrez destul asupra vieții sociale și instituționale reale a acestor popoare; în al doilea rînd, îmi reproșează că, datorită partizanatului meu, distorsionez istoria reală complexă a moralei, în interesul propriului meu punct de vedere aristotelic. În vreme ce Frankena mă privește ca pe un filozof analitic inadecvat, cu un interes adițional — nu foarte relevant — pentru istorie, Edel mă consideră un istoric social inadecvat care implică inutil filozofia analitică în discursul său. Astfel, critica lui Edel este imaginea în oglindă a criticii lui Frankena, și asta nu e de mirare.

Căci tot așa cum tipul de istorie filozofică pe care doresc să o scriu ignoră pe alocuri canoanele filozofiei analitice, în altele le nesocotește pe cele ale istoriei sociale academice, și asta probabil în două moduri. În primul rînd, din punctul de vedere pe care îl reprezint, întreprinderile teoretice și filozofice, succesele și eșecurile lor sînt mult mai influente în istorie decît le consideră în general istoria academică. Lucrurile care trebuie rezolvate în acest domeniu sînt probleme factuale referitoare la influențe cauzale. Ele cuprind întrebări cum ar fi cele care privesc influența gînditorilor Iluminismului scoțian asupra schimbărilor sociale, morale și politice din Marea Britanie, Franța și America. Răspunsurile depind de cercetări despre, de pildă, rolul social și eficacitatea universităților și ale colegiilor ca susținători de idei. Și s-ar putea ca la capătul cercetării istorice să rezulte că atenția pe care am acordat-o teoretizării explicite, conceptelor articulate și narațiunii să fi fost deplasată. Dar deocamdată nimic nu mă convinge că e așa.

În al doilea rînd, există înclinația de a scrie narațiunile istoriei sociale academice într-un mod care presupune tocmai tipul de deosebire logică între întrebările referitoare la fapte și cele referitoare la valoare pe care expunerea despre narațiune din *După virtute* mă obligă să o neg. Iar istoria filozofică ce constituie narațiunea centrală a acestei lucrări e scrisă din punctul de vedere al concluziei la care ajunge și pe care o susține însăși cartea mea — sau, mai degrabă, pe care ar susține-o dacă narațiunea sa ar fi amplificată în modul în care aș dori să o amplific în urmarea la *După virtute.* Deci narațiunea din *După virtute* nu e în mod întîmplător sau din greșeală o narațiune partizană, intenționat unilaterală.

Totuși, Edel are firește dreptate, în unele puncte esențiale, în ce privește cele două acuzații pe care mi le aduce. O bună parte din istoria socială și instituțională la care *După virtute* se raportează, în cel mai bun caz indirect, este de fapt esențială pentru tipul de narațiune la care mă refer în *După virtute*, dar pe care nu am reușit încă să o scriu; iar istoria corelației dintre

expunerea aristotelică despre virtuți și alte scheme morale, pornind de la platonism pînă în zilele noastre, este desigur mult mai complexă decît am descris-o eu. Astfel, Frankena și Edel au dat avertismente salutare, atît mie, cît și cititorilor mei, punînd în evidență probleme cărora, în cel mai bun caz, nu le acordasem suficientă atenție. Le rămîn veșnic îndatorat pentru recenziile lor.

2.Virtuțile și problema relativismului

Samuel Scheffler are grave îndoieli cu privire la teza mea despre virtuți (*Philosophical Review*, 92, nr. 3, iulie 1983), la fel Stanley Hauerwas și Paul Wadell (*The Thomist*, 46, nr. 2, aprilie 1982); Robert Wachbroit sugerează că o asemenea expunere implică în mod inevitabil o versiune relativistă (*Yale Law Journal*, 92, nr. 3, ianuarie 1983). Deoarece nu pot replica în mod adecvat la argumentul lui Wachbroit decît dacă reușesc să răspund la întrebările pe care mi le pun Scheffler, Hauerwas și Wadell, pot trata laolaltă, în mod eficace, formele de scepticism pe care le exprimă toți trei în legătură cu puncte centrale ale argumentației mele constructive.

Expunerea mea despre virtuți decurge în trei stadii: primul, în care virtuțile sînt considerate ca niște calități necesare pentru a înfăptui bunurile inerente practicii; al doilea, în care sînt considerate calități care contribuie la binele întregii vieți; și al treilea, în care sînt legate de urmărirea unui bine pentru oameni ce nu poate fi conceput și deținut decît în interiorul unei tradiții sociale vii. De ce pornesc de la practici? În definitiv, alți filozofi morali au pornit de la considerații despre pasiuni sau dorințe, sau de la elucidarea unei concepții despre datorie sau bunătate. În ambele cazuri, în discuție tind să predomine, pornind de la acest punct, versiuni ale distincției mijloace-scopuri potrivit căreia orice activitate umană e săvîrșită ca un mijloc pentru a atinge scopuri gata date sau hotărîte, sau merită pur și simplu să fie făcută în sine, sau poate și una, și alta. Acest cadru pierde din vedere formele continue de activitate umană în interiorul cărora scopurile trebuie descoperite și redescoperite, iar mijloacele trebuie inventate; astfel rămîne obscură importanța modurilor în care aceste forme de activitate creează noi scopuri și noi concepții despre scopuri. Categoria de practică este, în accepțiunea dată de mine termenului, categoria acestor moduri de activitate, și cel mai scurt răspuns dat lui Hauerwas și Wadell, care se întreabă de ce unele lucruri sînt cuprinse în această categorie și altele excluse (de ce, întreabă ei, arhitectura e inclusă, și zidăria nu?), e că cele excluse nu sînt astfel de forme de activitate.

E important deci să începem cu practicile ori de cîte ori luăm în considerație virtuțile, nu numai de dragul practicii virtuților în sine — se dovedește că nu poți fi autentic curajos sau drept etc. fără să-ți pese de virtuți în sine —, dar și din cauză că ea are un plus de sensuri și scopuri; și numai

atunci cînd sesizăm aceste sensuri și scopuri începem să apreciem virtuțile în mod caracteristic. Cu toate acestea, virtuțile nu sînt legate de bunurile care le sporesc sensurile și scopurile în același mod în care e legată o dexteritate de scopul care poate fi atins prin practicarea sa, ori în același mod în care e legată dexteritatea de obiectele dorințelor noastre pe care le putem obține exersînd-o cu succes. Kant avea dreptate cînd presupunea că imperativele morale, așa cum le definea el, nu sînt nici imperative ale dexterităților, nici ale înțelepciunii. Greșeala lui a fost presupunerea că singura alternativă care rămîne este ca ele să fie imperative categorice în accepțiunea pe care o dă el acestui termen. Dar tocmai aceasta e concluzia la care se poate ajunge fără rațiunile suplimentare ale lui Kant pentru a acționa astfel, dacă se încearcă o înțelegere a virtuților în afara contextului practicilor. Căci bunurile inerente practicilor care nu pot fi realizate fără exercițiul virtuților nu sînt scopurile urmărite de indivizi particulari în ocazii particulare, ci excelențe specifice acelor tipuri de practică pe care reușești să le obții sau nu, de care reușești să te apropii sau nu, în virtutea modului în care îți urmărești țelurile sau scopurile particulare în ocazii particulare, excelențe a căror reprezentare se modifică treptat în măsura în care se modifică și scopurile noastre.

E nevoie de această înțelegere preliminară pentru a putea da o replică obiecției aduse de Scheffler tezei mele despre relația dintre virtuți și practici: „Deși MacIntyre contestă că din expunerea sa decurge că marii jucători de șah nu pot fi vicioși, nu sînt pe deplin convins că e îndreptățit să o facă; în orice caz, pare fericit că spune ceva care nu mi se pare cu nimic mai plauzibil, și anume că un mare jucător de șah care e vicios nu poate realiza nici unul din bunurile inerente șahului“ (p. 446). Scheffler are dreptate cînd îmi atribuie această părere, dar firește numai dacă prin „bunuri inerente“ înțelege ce înțeleg eu — și atunci răspunsul meu e foarte clar.

Să ne închipuim un jucător de șah neobișnuit de priceput pe care nu-l interesează decît să cîștige și nimic altceva. Datorită dexterităților sale se numără printre marii maeștri. Deci e un mare jucător de șah. Dar fiindcă nu-l preocupă decît cîștigul — și poate și bunurile întîmplător legate de succes, cum ar fi renumele, prestigiul și banii —, binele care-l interesează nu e specific șahului sau altor jocuri de același tip, cum ar trebui să fie orice bun care este, în sensul în care folosesc eu expresia, inerent practicii șahului. Căci ar fi obținut exact același bun, altfel spus cîștigul și răsplata sa întîmplătoare, în orice alt domeniu în care există competiție și învingători, dacă ar fi fost capabil să atingă același nivel de dexteritate în aceste domenii. Așadar, ceea ce-l interesează și ceea ce realizează ca *binele său* nu e tipul de excelență specific șahului și tipul de bucurie asociat unei astfel de excelențe, un bine pe care l-ar putea realiza la nivelul lor jucători mult mai puțin capabili. Deci obiecția lui Scheffler nu se susține; o dată făcută o deosebire mai clară între relația dintre virtute și practici și cea dintre dexterități și practici, cea dintîi nu implică consecințele nefaste pe care tinde să i le atribuie Scheffler.

Obiecția lui Scheffler pare să datoreze ceva altei lipse de claritate adecvate din partea mea. El spune că din punctul meu de vedere „virtuțile sînt provizoriu caracterizate prin raportare la noțiunea de practică, pentru ca apoi această expunere provizorie să fie modificată și suplimentată în stadii mai tîrzii“ (p. 446). Trebuia să afirm mai răspicat că *nu* am vrut deloc să sugerez — deși, evident, am făcut-o — că expunerea inițială despre virtuți în termeni de practici ne oferă o concepție adecvată despre ele, care apoi este îmbogățită și completată prin legătura cu noțiunea de bun al unei întregi vieți omenești și al unei tradiții vii. E mai degrabă adevărat că nici o însușire umană nu trebuie considerată drept virtute dacă nu satisface condițiile specificate *la fiecare dintre cele trei niveluri*. Asta e important, deoarece există însușiri pe care pare plauzibil să le înțelegi ca satisfăcînd condițiile ce decurg din această noțiune de practică, dar care nu sînt virtuți, ci însușiri ce trec testele primului stadiu, dar eșuează la cel de-al doilea sau al treilea.

Să luăm ca exemplu însușiri cum ar fi neîndurarea și duritatea, și să le deosebim de calitatea phronetică* de a ști cînd trebuie să fii neîndurător și dur. Evident că există practici — ca, de pildă, explorarea unor regiuni sălbatice — în care capacitatea de a fi neîndurător și dur cu sine și cu alții poate fi o condiție nu numai pentru a reuși, ci și pentru a supraviețui. O condiție pe care o presupune exercițiul unei astfel de capacități e cultivarea unei anumite insensibilități față de sentimentele celorlalți; grija pentru sentimentele lor poate deveni un obstacol în grija pentru supraviețuirea lor. Dacă transpuneți acest complex de însușiri asupra participării la practica întemeierii și întreținerii unei familii, aveți o rețetă perfectă de dezastru. Ceea ce într-un context părea o virtute devine, în alt context, un viciu. Dar această însușire nu e nici viciu, nici virtute în expunerea mea. Nu e o virtute deoarece nu poate îndeplini condițiile care rezultă din exigența potrivit căreia o virtute trebuie să contribuie la bunul acelui tip de viață umană completă în care bunurile unor practici particulare sînt integrate într-un model general de scopuri ce oferă un răspuns la întrebarea: „Care e cel mai bun tip de viață pentru o ființă umană ca mine?“ E desigur posibil să existe anumite însușiri care ar reuși să îndeplinească al doilea tip de exigență, dar nu îndeplinesc exigențele celui de-al treilea stadiu, în care bunurile vieților particulare trebuie să se integreze în modelele generale ale unei tradiții in-formate de căutarea *binelui* și a *binelui suprem*.

Modul în care am caracterizat acest al treilea stadiu în teza mea despre virtuți pare să constituie, pentru unii critici, un motiv pentru a mă acuza de relativism. Robert Wachbroit (*loc.cit.*) a argumentat că descrierea pe care o fac binelui omenesc în termeni de căutare a binelui e compatibilă, în ciuda restrîngerilor impuse de primele două stadii ale expunerii, cu recunoașterea existenței unor tradiții distincte, incompatibile și opuse ale virtuților. Și are

---

* De la gr. *phronesis* — înțelepciune în determinarea scopurilor și a mijloacelor de a le atinge; prudență. (*N. t.*)

dreptate cînd spune asta. Încearcă apoi să-mi reducă poziția la o dilemă. Să presupunem că două tradiții morale rivale și incompatibile se întîlnesc într-o situație istorică specifică în care a accepta exigențele uneia înseamnă a intra în conflict cu cealaltă. Atunci *fie* că e posibil să recurgi la o serie de principii întemeiate rațional, independent de cele două rivale, *fie* că nu e posibilă nici o rezolvare rațională a dezacordului dintre ele. Dar, dacă primul caz e posibil, atunci există într-adevăr unele principii la care poți recurge în chestiuni morale fundamentale al căror temei rațional e independent de particularitățile sociale ale tradițiilor; dacă e posibil al doilea, nu există raționalitate morală care să nu fie inerentă și legată de o tradiție particulară. Dar atunci nu avem nici un temei valabil pentru a adera la o anume tradiție particulară mai curînd decît la alta. Deoarece resping proiectul iluminist, sînt obligat să nu accept ceea ce decurge din prima alternativă și să accept, se pare, consecințele celei de-a doua.

Forța acestui argument depinde de întrebarea dacă această descriere a alternativelor este exhaustivă sau nu. Dar nu este exhaustivă. Căci uneori e cel puțin posibil ca una din aceste tradiții să recurgă pentru un verdict în favoarea sa și împotriva rivalei sale la tipuri de considerație care își au deja greutatea în ambele tradiții concurente. Despre ce fel de considerații e vorba?

Dacă două tradiții morale se recunosc între ele ca susținătoare ale unor păreri contradictorii despre probleme importante, atunci ele împărtășesc cu necesitate cîteva trăsături comune. Și nu e de mirare dacă vreun tip de raportare la practici, vreo concepție particulară despre bunurile umane, vreo caracteristică născută din însăși natura unei tradiții va fi prezentă ca trăsătură a amîndurora. Problemele în care aderenții unei tradiții recurg la criterii incomensurabile cu cele la care recurg aderenții tradiției rivale nu sînt și nu ar putea fi singurul tip de probleme care apar într-o astfel de situație. Va fi astfel posibil ca, măcar uneori, aderenții fiecăreia să înțeleagă și să evalueze — conform propriilor lor criterii — caracterizarea pozițiilor lor de către concurenții lor. Și nimic nu îi împiedică să descopere că aceste caracterizări le dezvăluie trăsături ale propriilor lor poziții, pe care nu le observaseră pînă atunci, sau considerații pe care, deși ar fi trebuit să le facă, potrivit propriilor lor criterii, au omis să le facă. Într-adevăr, nimic nu exclude posibilitatea descoperirii că tradiția rivală oferă explicații convingătoare ale slăbiciunilor, ale incapacității de a formula sau rezolva adecvat probleme, ale diverselor incoerențe din propria tradiție, pentru care resursele propriei tradiții nu putuseră să ofere o explicație convingătoare.

Uneori tradițiile se poticnesc — conform propriilor criterii de înflorire și prăbușire —, și o confruntare cu o tradiție rivală poate fi un bun prilej de a reconstitui propria tradiție într-un mod radical sau de a o părăsi. Dar — așa cum spuneam mai înainte — dacă o tradiție morală particulară reușește să se refacă din aceste confruntări succesive, pe baza unor considerații raționale din interiorul tradiției sau din afara ei, care se impun aderenților

săi, și dacă această tradiție a oferit în general expuneri mai convingătoare ale defectelor și slăbiciunilor rivalelor sale sau ale celor proprii, decît au fost în stare să furnizeze rivalele sale cu privire la ele însele sau la alții — toate astea, firește, în lumina criteriilor inerente acestei tradiții, criterii care au fost la rîndul lor revizuite și extinse în diverse moduri, atunci aderenții acelei tradiții sînt îndreptățiți rațional să fie în mare măsură siguri că tradiția din care fac parte și căreia îi datorează substanța vieții lor morale va avea resursele necesare pentru a înfrunta alte provocări viitoare cu succes. Căci teoria realității morale întruchipată în modul lor de gîndire și de acțiune s-a dovedit a fi *cea mai bună teorie de pînă atunci* în sensul pe care l-am dat acestei expresii.

Wachbroit mi-ar putea riposta că nu am răspuns la obiecția sa. Pentru că nimic din ce am spus nu sugerează în vreun fel că nu e posibilă o situație în care să nu se descopere un mod rațional de a rezolva dezacordul între tradiții morale și epistemologice rivale, așa încît să apară temeiuri pozitive pentru o teză relativistă. Dar n-am nici un interes să neg asta. Căci din poziția mea decurge că nu există argumente *a priori* care să garanteze dinainte că o asemenea situație nu se va produce. De fapt, nimic care nu implică o reînviere reușită a proiectului transcendental kantian nu ne poate oferi o astfel de garanție.

Nu e nevoie să repet că, potrivit tezei centrale a cărții mele, tradiția morală aristotelică este cel mai bun exemplu pe care îl avem la îndemînă al unei tradiții ai cărei aderenți sînt rațional îndreptățiți să fie, în mare măsură, încrezători în resursele sale epistemologice și morale. Dar o apărare istoristă a lui Aristotel nu are cum să nu pară unor critici sceptici o întreprindere paradoxală și donchihotească. Fiindcă însuși Aristotel nu era deloc un istorist, așa cum am subliniat mai înainte în comentariul meu la expunerea sa despre virtuți, deși unii istoriști renumiți, cum ar fi Vico și Hegel, au fost mai mult sau mai puțin aristotelici. Mai trebuie demonstrat că aici nu e vorba de un paradox; dar asta rămîne de făcut într-un cadru mai larg pe care îl va oferi volumul următor.

3. Relația dintre filozofia morală și teologie

Un număr de critici mi-au atras atenția asupra inadecvărilor narațiunii argumentative centrale din *După virtute*. Cea mai notabilă dintre ele este lipsa unei abordări adecvate a relației tradiției aristotelice a virtuților cu religia și teologia Bibliei. Jeffrey Stout (în „Virtue among the Ruins", care urmează să apară în *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religions-philosophie*) a identificat cîteva efecte regretabile ale acestui fapt, dintre care unul este deosebit de important. Din momentul în care s-a produs întîlnirea dintre religia biblică și aristotelism, întrebarea despre relația dintre afirmații despre virtuțile umane și afirmații despre legea și poruncile

divine a pretins un răspuns. Orice reconciliere a teologiei biblice cu aristotelismul ar trebui să apere teza conform căreia numai o viață care constă, în esență, în supunere față de legi ar putea constitui dovada deplină a acelor virtuți fără de care ființele omenești nu-și pot realiza *telos*-ul. Orice respingere justificată a unei astfel de reconcilieri ar trebui să-și motiveze negarea acestor teze. Autorul enunțului și apărării clasice ale acestei teze a fost, firește, Toma d'Aquino; iar cea mai convingătoare mărturie împotriva ei se găsește în comentariul despre comentariul Aquinatului la *Etica nicomahică* al unui clasic modern minor, neglijat pe nedrept, Harry V. Jaffa, *Thomism and Aristotelianism* (Chicago, 1952).

Ocolind problemele pe care le pune combinația de fidelitate teologică față de Tora și de fidelitate teologică față de Aristotel pe care o reprezintă Aquinatul, am ocultat și am distorsionat o mare parte din ce ar fi trebuit să fie central în ultima parte a narațiunii mele: natura complexă și diversă a reacției protestante și janseniste la tradiția aristotelică, și mai tîrziu, încercarea lui Kant de a stabili o morală a legii care presupune existența lui Dumnezeu, dar aduce cu sine nu numai respingerea aristotelismului, ci și identificarea sa ca sursă primă de eroare morală, pe un fundament secular rațional. Astfel, conținutul narațiunii mele pretinde, o dată mai mult, că are nevoie de felurite adaosuri și amendamente dacă învățămintele centrale pe care le desprind din ea vor să-și păstreze justificarea rațională.

De aceea, și din acest punct de vedere, *După virtute* trebuie citită ca o lucrare încă în devenire, și faptul că pot continua această muncă se datorează în mare parte modului generos și pătrunzător în care atîția filozofi — și sociologi, și antropologi, și istorici, și teologi — au contribuit la ea prin criticile aduse.

BIBLIOGRAFIE

Această bibliografie cuprinde doar lucrările la care se face direct referință sau care sînt citate în text, cu excepția operelor clasice din filozofie și din științele sociale care nu sînt menționate decît cînd e necesară identificarea unei anumite traduceri sau ediții.

ACKRILL, J.L., *Aristotle on Eudaimonia*, 1974.

ADKINS, A.W.H., *Merit and Responsibility*, 1960.

ANDRESKI, S., *Social Science as Sorcery*, 1973.

ANSCOMBE, G.E.M., „Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 33, 1958.

ARON, R., „Max Weber", în *Main Currents in Sociological Thought*, trad. de R. Howard și H. Weaver, 1967.

BERGER, Peter, BERGER Brigitte și KELLNER, Hansfried, *The Homeless Mind*, 1973.

BITTNER, Egon, „The Concept of Organization", *Social Research*, 32, 1965, pp. 239–255.

The Functions of the Police in Modern Society, 1970.

BRUCKER, Gene, *The Civic World of Early Renaissance Florence*, 1977.

BURNS, Tom, „Industry in a New Age", *New Society*, 31 ianuarie, 1963.

BURNS, Tom și STALKER, G.N., *The Management of Innovation*, 1968.

CLARK, Stephen R.L., Recenzie la *The Aristotelian Ethics* de Anthony KENNY, *Philosophical Quarterly*, 1979, pp. 352–355.

COBB, Richard, „The Revolutionary Mentality in France", în *A Second Identity*, 1969.

DAVIES, James C. „Towards a Theory of Revolution", *American Sociological Review*, 27, 1962 pp. 5–13.

DONEGAN, Alan, *The Theory of Morality*, 1977.

DWORKIN, Ronald, *Taking Rights Seriously*, 1976.

FEIERABEND, Rosalind și Ivo, „Aggressive Behavior Within Politics, 1948–1962: A Cross-National Study", *Journal of Conflict Resolution*, 10, 1966, pp. 249–271.

FINLEY, M. I., *The World of Odysseus*, 1954.

FRÄNKEL, Hermann, *Early Greek Poetry and Philosophy*, trad. de M. Hadas și J. Willis, 1973.

GADD, David, *The Loving Friends*, 1976.

GARDNER, John, *The Life and Times of Chaucer*, 1977.
GASS, William H., *Fiction and the Figures of Life*, 1971.
GEACH, Peter, *The Virtues*, 1977.
GERT, Bernard, *The Moral Rules : A New Rational Foundation for Morality*, 1970.
GEWIRTH, Alan, *Reason and Morality*, 1978.
GOFFMAN, Erving, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1959.
Encounters, 1961.
Interaction Ritual, 1957.
Strategic Interaction, 1969.
GREIG, J.Y.T., ed., *The Letters of David Hume*, vol. 1, 1932.
GUTTENPLAN, Samuel, „Moral Realism and Moral Dilemmas", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1979–1980, pp. 61–80.
HARDY, Barbara, „Towards a Poetics of Fiction: An Approach Through Narrative", *Novel*, 2, 1968, pp. 5–14.
HARE, R.M., *The Language of Morals*, 1951.
HOBSBAUM, Philip, *A Reader's Guide to Charles Dickens*, 1973.
IRWIN, T., Recenzie la *The Aristotelian Ethics* și *Aristotle's Theory of the Will*, de A. Kenny, *Journal of Philosophy*, 77, 1980, pp. 338–354.
KAUFMAN, Herbert, *Administrative Feedback*, 1973.
KENNY, Anthony, *The Aristotelian Ethics*, 1978.
LAQUEUR, Walter, „A Reflection on Violence", *Encounter*, 38, aprilie 1972, pp. 3–10.
LEVY, Michael E., „Constraining Inflation: Concerns, Complacencies and Evidence", *The Conference Board Record*, 12, octombrie 1975, pp. 8–14.
LIKERT, R., *New Patterns of Management*, 1961.
LLOYD-JONES, Hugh, *The Justice of Zeus*, 1971.
MACKEY, Louis, *Kierkegaard : A Kind of Poet*, 1971.
MACRAE, Donald G., *Max Weber*, 1974.
MALANTSCHUK, Gregor, *Kierkegaard's Thought*, trad. de Howard V. Hong și Edna H. Hong, 1971.
MARCH, James G., și SIMON, Herbert A., *Organizations*, 1958.
MILLER, James, *History and Human Existence*, 1979.
MILSTEIN, Jeffrey S., și MITCHELL, William Charles, *Computer Simulation of International Processes : the Vietnam War and the Pre-World War I Naval Race*, 1968.
MINK, Louis O., „History and Fiction as Modes of Comprehension", *New Litterary History*, 1, 1970, pp. 541–558.
NEWMAN, Oscar, *Defensible Space*, 1973.
NIETZSCHE, F., *The Gay Science*, trad. și comentarii de Walter Kaufmann, 1974.
The Will to Power, ed. și trad. de Walter Kaufmann, 1967.
NOZICK, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, 1974.
PASSMORE, J. A., „John Anderson and Twentieth-Century Philosophy", eseu

introductiv în *Studies in Empirical Philosophy* de John Anderson, 1962.
POLANYI, K., *The Great Transformation*, 1944.
QUINE, W.V. O., *Word and Object*, 1960.
RAWLS, John B., *A Theory of Justice*, 1971.
RICHARDSON, Lewis F., *Arms and Insecurity*, 1960.
RIEFF, P., *The Triumph of the Therapeutic*, 1966.
To My Fellow Teachers, 1975.
RIGHTER, Anne, *Shakespeare and the Idea of the Play*, 1962.
ROSENBAUM, S. P., ed., *The Bloomsbury Group*, 1975.
SMYTH, D. J. C. şi ASH, J. C. K., „Forecasting Gross National Product, the Rate of Inflation and the Balance of Trade: the O.E.C.D. Performance", *The Economic Journal*, 85, 1975, pp. 361–364.
SOLLA PRICE, Derek J. de, *Little Science, Big Science*, 1963.
SOLOMON, Robert, ed., *Nietzsche: a Collection of Critical Essays*, 1973.
STEVENSON, C. L., *Ethics and Language*, 1945.
VAN FRAASEN, Bas C., „Values and the Heart's Command", *Journal of Philosophy*, 70, 1973, pp. 5–19.
WEIL, S., „The Iliad or the Poem of Force", în *Revisions*, ed. de S. Hauerwas şi A. MacIntyre, 1983.

INDICE DE NUME

CUPRINS

Redactor
MONA ANTOHI

Apărut 1998
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial"

ALASDAIR MACINTYRE, profesor la Duke University (SUA), este una dintre cele mai originale voci ale filozofiei anglo-saxone actuale.

Cartea sa reprezintă o radicală reevaluare a filozofiei morale contemporane și relansează controversele privind modernitatea. Potrivit autorului, criza morală a epocii noastre are origini străvechi, iar istoria ei nu este altceva decît istoria conceptului de virtute. Tocmai această evoluție – inaugurată de Aristotel – este reconstituită de MacIntyre de pe poziții comunitariste, sub forma unei complexe polemici cu aproape toate celelalte perspective, de la marxism la liberalism și de la creștinism la filozofia analitică.

Într-o epocă de confuzie morală, cartea gînditorului american propune norme și stabilește repere.

În aceeași serie a apărut

Tratat de sociologie sub coordonarea lui RAYMOND BOUDON

ISBN 973-28-0790-3